PEQUEÑA BIBLIOTECA HERDER

COLOMBO

EL PROBLEMA DE LO SOBRE-NATURAL

BT
745
.C64
1961

LIBRARY OF PRINCETON
JUL 26 1988
THEOLOGICAL SEMINARY

BT
745
.C67
1961

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/elproblemadeloso00colo

PEQUEÑA BIBLIOTECA HERDER
14

EL PROBLEMA DE LO SOBRENATURAL

por GIUSEPPE COLOMBO

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1961

GIUSEPPE COLOMBO

EL PROBLEMA DE LO SOBRENATURAL

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1961

Traducción de JOAQUÍN BLÁZQUEZ, Pbro., hecha directamente sobre la obra original italiana *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, de GIUSEPPE COLOMBO, dentro de la serie *Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica*, publicada en 1957 por Dott. Carlo Marzorati Editore, de Milán, Italia

Original de la cubierta por WILL FABER

NIHIL OBSTAT: el censor, JOSÉ MARÍA DALMAU, S.I.

IMPRÍMASE: Barcelona, 27 de mayo de 1960
† GREGORIO, arzobispo-obispo de Barcelona

Por mandato de Su Excia. Rvma.
ALEJANDRO PECH, Pbro., canciller-secretario

© *Editorial Herder, Barcelona (España) 1961*

N.º registro 973-61

ES PROPIEDAD Dep. legal n.º B. 5054-1961 PRINTED IN SPAIN

Gráficas Condal - Clot, 102 y 104 - Barcelona

ÍNDICE

Págs.

INTRODUCCIÓN. 9

I. LA DISCUSIÓN SOBRE LA INMANENCIA 12

1. Exposición del pensamiento de Blondel 13
2. La primera crítica al blondelismo 14
3. Blondel y la encíclica Pascendi 15
4. El pensamiento de los Valensin 22
5. El pensamiento de De Tonquedec 28
6. Conclusión 36

II. LA DISCUSIÓN SOBRE LA NATURALEZA PURA 37

1. El pensamiento de Y. de Montcheuil 39
2. El pensamiento de H. Bouillard 41
3. El pensamiento de H. de Lubac 44
   a) La filosofía del espíritu 45
   b) Teología de la relación natural-sobrenatural . . . 48
   c) Reflexión crítica 52
4. Conclusión 58

III. LA DISCUSIÓN SOBRE EL DESEO DE VER A DIOS 60

1. La fase «G. de Broglie» 63
   a) Las conclusiones de De Broglie 63
   b) J. Laporta 66
   c) J. E. O'Mahony 67
2 La oposición 69
   a) Oposición radical 69
   b) Oposición moderada 72
   c) Conclusión 73

Págs.

3. La fase «De Lubac» 77
a) Las conclusiones de De Lubac 79
b) Ritzler 82
4. Oposición a De Lubac 83
a) Deman 85
b) De Broglie. 87
c) Le Guillou. 88
5. Conclusión 90

IV. Conclusión general 93

Bibliografía

I. La discusión sobre la inmanencia 97
II. Discusiones sobre la naturaleza pura 99
III. La discusión sobre el deseo de ver a Dios 100

Introducción

El problema de lo sobrenatural, en uno de sus aspectos más vivos, ha sido tocado con autoridad por la *Humani generis*. Los varios comentarios han puesto en claro el nítido esquema de la encíclica. La cuestión fontal es el concepto de teología. De la diversa manera de definir la naturaleza de la teología derivan las diversas posiciones sobre los problemas particulares de carácter teológico y filosófico.

El problema teológico de lo sobrenatural lo ha tocado la encíclica en estos términos: «Otros corrompen la verdadera "gratuidad" del orden sobrenatural al estimar que Dios no puede crear seres dotados de entendimiento sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica» [1].

Tras la encíclica hay, por tanto, una controversia teológica sobre la gratuidad de lo sobrenatural o sobre la posibilidad de la naturaleza pura. La controversia, si ha provocado la intervención del magisterio, debe haber llegado de algún mudo a su punto culminante. Pero no puede haber nacido adulta. Debe haber tenido una historia. Esto es cuanto nos proponemos reconstruir,

1. AAS, 42 (1950) 570.

en estas páginas, la historia de las discusiones teológicas en torno a lo sobrenatural en la primera mitad del siglo XX. Los necesarios límites cronológicos — creemos — no inciden artificialmente en el problema, porque en este medio siglo el problema ha tenido una historia autónoma, como rara vez acaece en la historia de las ideas. Se puede decir que en estos cincuenta años el problema ha abierto y cerrado un ciclo, de suerte que, en una historia general de lo sobrenatural, las discusiones de estos cincuenta años pueden insertarse en verdad como un capítulo perfectamente definido y completo.

Y quizá, sin conceder nada a las exigencias de la sistematización, pero identificando el crecer efectivo del problema, podríamos presentar así el esquema de este capítulo de historia de la teología:

1) La discusión sobre la inmanencia.
2) La discusión sobre la naturaleza pura.

Ambas discusiones tienen lugar en sucesión cronológica, la primera al principio del siglo, la segunda hacia la mitad; pero sobre todo se sitúan en continuidad de problema y de inspiración. El problema es el de la naturaleza del espíritu creado. La inspiración es la derivada de un contacto buscado y tenido con el ambiente filosófico del tiempo.

Al lado y paralela a la discusión sobre la naturaleza pura se desarrolla una tercera discusión. Su problema es el deseo natural de ver a Dios, expuesto por santo Tomás. Es un problema reducible al de la naturaleza pura, por lo cual hay una comunicación entre los dos problemas y, por tanto, una influencia recíproca bastante notable, por cierto. Sin embargo, tenemos por más exacto distinguir este problema de los otros dos. Nos parece que éste fluye por sí mismo en el cauce estrictamente

teológico, recusando cualquiera clase de contacto de inspiración con el mundo filosófico del tiempo. Los contactos, cuando acaecen, se derivan como de rechazo; son contactos sobre los resultados, no contactos en la inspiración.

Al exponer las tres discusiones nos parece más seguro críticamente adoptar el método analítico, que las considera cada una por sí misma, mejor que el sintético, que descubre sus vinculaciones y sigue sus desarrollos. Es un método que condena fatalmente a las reiteraciones y a las repeticiones y que, por tanto, puede causar en algún momento la impresión penosa de cierto desorden en la exposición. Sin embargo, nos parece el método más seguro. Un adecuado trabajo de síntesis obligaría a descender demasiado en profundidad, ya que ambos problemas, el «de la inmanencia» y el «de la naturaleza pura», que en cierto sentido hemos aceptado como homogéneos, históricamente no han emanado el uno del otro por derivación directa. Aun reconociendo una multiplicidad varia de vínculos de superficie, el vínculo verdadero entre ambos problemas no se realiza inmediatamente, sino, según nosotros, mediatamente a través del pensamiento filosófico del tiempo. El tejido conjuntivo es el pensamiento filosófico que inspira, en sentido genérico, primero la discusión sobre la inmanencia, y luego la discusión sobre la naturaleza pura. En consecuencia, el trabajo de síntesis obligaría a trazar la historia del pensamiento filosófico de los últimos cincuenta años. Tarea evidentemente fuera de nuestras intenciones.

I. La discusión sobre la inmanencia

La historiografía teológica comienza a reconocer el influjo preponderante del pensamiento de M. Blondel sobre la teología de la primera mitad de nuestro siglo. Blondel es presentado como un renovador. Aubert lo dice explícitamente en lo que respecta a la teología de la fe [2]. Hocedez lo dice tratando el problema de la apologética, que es el problema absorbente de principios de siglo [3].

Son testimonios concordantes justificados plenamente por el estudio directo del período histórico. Sobre estos problemas y sobre los implicados en ellos, Blondel marca un cambio de dirección en teología. Remueve la teología de las posiciones en que se había afianzado para lanzarla en una dirección distinta. Por eso aparece Blondel como un punto de partida verdaderamente legítimo para el estudio de los problemas teológicos de la primera mitad de nuestro siglo. Es el punto de partida real.

Blondel no es un teólogo, es un filósofo que ha recibido su formación en las escuelas oficiales de la filosofía del tiempo.

Blondel salió de ellas llevando sobre todo dos impresiones bastante heterogéneas: una genérica inspiración kantiana en la concepción de los problemas del pensamiento: esto era obligado entonces; como un hecho pacífico, como la cosa más natural, se respiraba sin adver-

2. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Lovaina ³1950, pp. 225.

3. E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX siècle*, Bruselas-París 1950, t. III, p. 227.

tirla siquiera [4]; y una inspiración específica a rehacer el contacto entre el pensamiento filosófico y la religión cristiana, separados entonces y cerrados como en dos mundos incomunicables [5].

1. *Exposición del pensamiento de Blondel*

Las primeras expresiones de su pensamiento las dio BLONDEL con *L'Action*, tesis doctoral discutida en la Sorbona en 1893, y con una serie de obras menores que siguieron a *L'Action*, la más famosa de las cuales fue, sin comparación, la *Lettre* [6] sobre la apologética.

La tesis de *L'Action* puede resumirse así: el análisis del más pequeño acto de querer del hombre revela, contenida en él, la volición de todo el orden de lo real, natural y sobrenatural. En esta formulación, el acto de querer no es el psicológico, es el ontológico; es decir, anteriormente a los actos de inteligencia y de voluntad del hombre y anteriormente a la distinción de la inteligencia y de la voluntad del hombre, hay, según Blondel, en el hombre una categoría primera que expresa su ser profundo: la acción. La acción dice *el ser* del hombre, y en la más pequeña acción está «la exigencia» [7] de todo lo real, natural y sobrenatural.

---

4. Cf. M BLONDEL, *Lettre au directeur de la Revue de Métaphysique et de Morale*, 1894, enero, supl.; reproducida en «Études Blondéliennes», I, París 1951, 100-104.

5. Cf. P. ARCHAMBAULT, *Pour un cinquantenaire*, en «Hommage à Maurice Blondel», Nouvelle Journée, n.º 12, París 1946, pp. 7-17.

6. El título completo es: *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux.* Ha sido publicada en «Annales de Philosophie Chrétienne» 131 (1896) 337-347, 467-482, 599-616; 132 (1897) 131-147, 225-267, 337-350.

7. Ponemos entre comillas el término para evitar todos los problemas que suscita.

La *Lettre* desarrolla el tema de la apologética.

La tesis es ésta: para construir la apologética es preciso partir de la noción de inmanencia y llegar a lo sobrenatural. Sólo con esta condición la apologética revela una fuerza constructiva universal; es decir, es verdaderamente científica. El paso de la inmanencia, que caracteriza a la filosofía, a lo sobrenatural, que caracteriza al cristiano, es posible si la filosofía renuncia a la pretensión de los pronunciados ontológicos. En este caso no existen ya dos realidades incompatibles: la de la filosofía, que viene de nosotros, y la de lo sobrenatural, que no viene de nosotros; no hay peligro de choque; hay, en cambio, la posibilidad de encuentro entre la filosofía y el cristianismo, ya que la filosofía, que desarrolla hasta el fondo la propia exigencia inmanentista, descubre que la noción de inmanencia no es posible si no es implicando lo trascendente, es decir, lo sobrenatural.

Ya por estas simples indicaciones se advierte cómo el problema de fondo de Blondel, que busca la posibilidad de resolver la separación entre filosofía y cristianismo, es la relación naturaleza-sobrenatural. Objetivamente, es sobre este problema sobre lo que está centrada la aportación de Blondel a la teología. La aportación a la teología de la fe y a la constitución de la apologética son más bien aspectos suyos parciales y derivados.

2. *La primera crítica al blondelismo*

L'Action era demasiado técnica para atraer la atención y juicio de muchos. Suscitó como una sensación de perplejidad: nadie osó pronunciarse. Los primeros ensayos críticos de alguna consistencia son posteriores a 1910.

En cambio, la *Lettre* causó inmediato revuelo en el ambiente teológico. El problema apologético se sentía muy de veras; la crítica de Blondel a la apologética «tradicional» era demasiado violenta, y su posición en la materia bastante discutible.

Hoy, a distancia, nos parece que puede reconocerse la pobreza general de la crítica de oposición al blondelismo, representada, en particular, por Schwalm y por Gayraud. Con todo, su percepción de que, en el fondo, el problema se debatía en torno a la relación natural—sobrenatural era exacta. Comenzó la polémica sobre el «inmanentismo blondeliano».

La expresión puede ser plenamente legítima, pero plantea el problema de definir con exactitud el tipo de inmanentismo profesado por Blondel. Ahora bien, Schwalm no hace esfuerzo alguno por determinar las características de la inmanencia blondeliana. Gayraud sí, pero partiendo de una posición fatalmente destinada al fracaso. Hay que decir que la primera crítica del blondelismo no estaba preparada para este trabajo: le faltaba el conocimiento del conjunto; formuló un juicio sobre todo el blondelismo a base del blondelismo «menor», el de la *Lettre*, base demasiado reducida para un juicio adecuado.

3. *Blondel y la encíclica «Pascendi»*

«Inmanentismo — define Lalande [8] (que, sin embargo, tiene el defecto, bastante fastidioso, aquí, de no poner la fecha de sus definiciones y observaciones) —: Neo-

8. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, París ⁴1951, p. 472.

logismo que desempeña un gran papel en las discusiones contemporáneas de filosofía religiosa. Los «modernistas» y sus adversarios están de acuerdo en designar así la doctrina que los primeros defienden y que los segundos condenan.» Este alinearse frente a frente es anterior a la encíclica *Pascendi*, mas la encíclica lo ha fijado de un modo que podría decirse oficial. Éste habla del inmanentismo en filosofía, en teología y en apologética.

La filosofía religiosa modernista es definida, en su aspecto negativo, como «agnosticismo», y en su aspecto positivo, como «inmanencia vital». La inmanencia vital suministra la razón del fenómeno religioso natural y sobrenatural. «La religión, sea natural, sea sobrenatural, como otro hecho cualquiera, tiene que tener una explicación. Pero, borrada la teología natural, cerrado el paso a la revelación por haber rechazado los argumentos de credibilidad, más aún, suprimida de todo punto cualquier revelación externa, en vano se busca fuera del hombre la explicación. Hay que buscarla pues dentro del hombre mismo, y como la religión es cierta forma de vida, se ha de encontrar necesariamente en la vida del hombre. De ahí la afirmación del principio de la *inmanencia religiosa*. Ahora pues, el primer, como si dijéramos, movimiento de cualquier fenómeno vital, cual ya hemos dicho que es la religión, hay que derivarlo de alguna indigencia o impulso; y los orígenes, si hemos de hablar más ceñidamente de la vida, hay que ponerlos en cierto movimiento del corazón que se llama *sentimiento*. Por lo cual, como quiera que el objeto de la religión es Dios, hay que concluir absolutamente que la fe, principio y fundamento de toda religión, debe colocarse en cierto sentimiento íntimo que nace de la indigencia de lo divino.

»... Por tanto, el *sentimiento religioso* que, por medio de la *inmanencia vital*, brota de los escondrijos de la *subconsciencia* es el germen de toda la religión y juntamente la razón de cuanto ha habido o habrá en cualquier religión» [9].

En el campo de la teología, «... el teólogo modernista usa de los mismos principios que vimos usaba el filósofo y los adapta al creyente: nos referimos a los principios de la inmanencia y del simbolismo. La cosa se logra del modo más expeditivo de la siguiente manera: el filósofo enseña que el principio de la fe es inmanente; el creyente añade que este principio es Dios; el teólogo concluye: luego, Dios es inmanente en el hombre. De ahí la *inmanencia teológica*» [10].

Luego, después de haber dado la definición modernista de simbolismo, continúa: «Por lo que a la inmanencia se refiere, no es fácil indicar qué sienten realmente

---

9. Adoptamos el texto castellano de la traducción de D. Daniel Ruiz Bueno, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1955. En la nota reproducimos siempre el texto latino.

«Religio, sive ea naturalis est sive supra naturam, ceu quodlibet factum explicationem aliquam admittat oportet. Explicatio autem... extra hominem inquiritur frustra. Est igitur in ipso homine quaerenda: et quoniam religio vitae quaedam est forma, in vita omnino hominis reperienda est. Ex hoc *immanentiae religiosae* principium asseritur. Vitalis porro cuiuscunque phaenomeni, cuiusmondi religionem esse iam dictum, prima veluti motio ex indigentia quapiam seu impulsione est repetenda: primordia vero, si de vita pressius loquamur, ponenda sunt in motu quodam cordis, qui *sensus* dicitur. Eam ob rem, cum religionis obiectum sit Deus, concludendum omnino est, fidem, quae initium est ac fundamentum cuiusvis religionis, in sensu quodam intimo collocari debere, qui ex indigentia divini oriatur» (Dz 2074).

«... Religiosus igitur sensus qui per *vitalem immanentiam* e latebris subconscientiae crumpit, germen est totius religionis ac ratio pariter omnium, quae in religione quavis fuere aut sunt futura» (Dz 2077).

10. «Eo in genere modernista theologus eisdem utitur principiis, quae usui philosopho esse vidimus, illaque ad credentem aptat: principia inquimus *immanentiae* et *symbolismi*. Sic autem rem expeditissime perficit. Traditur a philosophi, *principium fidei esse immanens;* a credente additur, *hoc principium Deum esse;* concludit ipse: *Deus ergo est immanens in homine*. Hinc *immanentia theologica*» (Dz 2087).

los modernistas, pues no todos son de la misma opinión. Hay quienes la ponen en que Dios, al obrar, está en el hombre más que el hombre en sí mismo, lo que, bien entendido, no tiene motivo de represión. Otros, en que la acción de Dios es una con la acción de la naturaleza, y la de la causa primera, una con la de la causa segunda; lo cual, en realidad, destruye el orden sobrenatural. Otros lo explican de un modo sospechoso de tener un sentido panteístico, cosa que responde mejor al resto de sus doctrinas [11].

Pasando después al campo de la apologética, la encíclica afirma una doble dependencia de los modernistas con respecto a la filosofía [12].

En particular, ellos recurren a la filosofía de la inmanencia para llevar a cabo los que no creen a la fe. «... Los apologistas modernistas se vuelven a la doctrina de la inmanencia. Se esfuerzan, efectivamente, en persuadir al hombre de que en él mismo y en los más recónditos pliegues de su naturaleza y de su vida se oculta el deseo y la exigencia de alguna religión, y no de una religión cualquiera, sino absolutamente tal cual es la católica; pues dicen que ésta es *exigida* de todo punto por el perfecto desenvolvimiento de la vida. Aquí tenemos que lamentarnos otra vez vehementemente de que no falten entre los católicos quienes, si bien rechazan la doctrina de la inmanencia como doctrina, se valen luego de ella para fines apologéticos, y ello lo hacen tan incautamente, que pa-

11. «De *immanentia* autem quid reapse modernistae sentiant, difficile est indicare; non enim eadem omnium opinio. Sunt qui in eo collocant, quod Deus agens intime adsit in homine, magis quam ipse sibi homo; quod plane, si recte intelligitur, reprehensionem non habet. Alii in eo ponunt, quod actio Dei una sit cum actione naturae ut causae primae cum causa secunda; quod ordinem supernaturalem reapse delet. Alii demum sic explicant, ut suspicionem afficiant pantheisticae significationis; id autem cum ceteris eorum doctrinis cohaeret aptius» (Dz 2087).

12. Dz 2101.

rece admiten en la naturaleza humana no sólo cierta capacidad y conveniencia para el orden sobrenatural, cosa que demostraron siempre los apologistas católicos con las oportunas limitaciones, sino una auténtica y propiamente dicha exigencia. Sin embargo, hablando con rigor, esta exigencia de la religión católica la introducen los modernistas que quieren pasar por más moderados; pues los que pudiéramos llamar «integrales» quieren demostrar que en el hombre todavía no creyente se halla latente el mismo germen que hubo en la conciencia de Cristo y por éste fue transmitido a los hombres» [13]. La encíclica termina con un juicio negativo sobre el método "adecuado plenamente a sus doctrinas"» [14].

De estos pasos resulta claro:

1.° La condenación de la inmanencia vital tal como ha sido definida.

2.° La existencia de diversas definiciones modernistas de inmanencia.

3.° La distinción, operada por algunos católicos, entre la doctrina de la inmanencia y el método de la inmanencia.

---

13. «Ad quem finem modernistae apologetae ad *immanentiae* doctrinam revertuntur. Elaborant nempe, ut homini persuadeant, in ipso atque in intimis eius naturae ac vitae recessibus, celari cuiuspiam religionis desiderium et exigentiam, nec religionis cuiuscumque sed talis omnino, qualis catholica est; hanc enim *postulari* prorsus inquiunt ab explicatione vitae perfectae. Hic autem queri vehementer Nos iterum oportet, non desiderari e catholicis hominibus qui quamvis *immanentiae* doctrinam ut doctrinam reiciunt, ea tamen pro apologesi utantur; idque adeo incauti faciunt, ut in natura humana non capacitatem solum et convenientiam videantur admittere ad ordinem supernaturalem, quod quidem apologetae catholici opportunis adhibitis temperationibus demonstrarunt semper, sed germanam verique nominis exigentiam. Ut tamen verius dicamus, haec catholica religionis exigentia a modernistis invehitur, qui volunt moderatiores audiri. Nam qui *integralistae* appellari queunt, ii homini nondum credenti ipsum germen, in ipso latens, demonstrari volunt, quod in Christi conscientia fuit atque ab eo hominibus transmissum est» (Dz 2103).

14. Dz 2103.

4.° La posibilidad de un concepto de inmanencia «no reprensible»: demostración «de cierta capacidad y conveniencia» del orden sobrenatural.

5.° La existencia de «más moderados» y de «integristas» en el uso del método de inmanencia.

6.° El deseo del papa de que no se recurra a este método apologético.

Sólo De Tonquedec [15], a lo que sabemos, ha intentado definir la posición de Blondel a la luz de la encíclica *Pascendi*. Desgraciadamente, su esfuerzo, hay que reconocerlo, no ha sido conducido con serenidad y, por tanto, sus conclusiones no pueden ser estimadas válidas.

Rivière es más genérico y se limita a reconocer que la controversia sobre la apologética desencadenada en torno a Blondel «es el origen de toda una corriente de doctrinas, que no había de frenarse ya en los años siguientes y que se encuentra entre los afluentes de la encíclica *Pascendi*» [16].

Con todo, nos parece que un examen sereno del pensamiento blondeliano y del pensamiento de la *Pascendi* permite definir con suficiente claridad la posición de la encíclica, en lo que se refiere a Blondel, sobre el problema de la inmanencia. No es posible no reconocer que la encíclica puede aplicarse directamente en Blondel en la perícopa en que trata del método apologético inmanentista, y que desaprueba su empleo. Por otra parte, no es posible no reconocer que la filosofía de la inmanencia condenada por la encíclica no es la filosofía de Blondel. Sobre la doctrina de la inmanencia, la encíclica fija un límite mínimo debajo del cual se está fuera de la orto-

15. De Tonquedec, *Immanence*, París ²1933, pp. 292-296.

16. J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église*, París 1929, p. 122. Advertimos que Rivière califica la acción intelectual de Le Roy con la misma expresión repetida casi literalmente (ibid., p. 255).

doxia, dejando sin prejuzgarla la posición del que se encuentra por encima del límite mínimo. Por tanto, aquellos que se encuentran por encima del límite mínimo no están, por eso mismo, en zona ortodoxa; simplemente, no ha sido dado respecto a ellos un juicio auténtico; será necesario, por tanto, someterlos a un examen que conduzca a un juicio doctrinal.

Quizá también la encíclica ha tomado en consideración más el blondelismo «menor», el blondelismo de la *Lettre*, que el blondelismo «mayor», el de *L'Action*. Quizá también aquellos que han trabajado en esta ocasión para el magisterio han sentido la dificultad de reducir a una idea unitaria y de formular un juicio sobre una obra tan dificultosa desde tantos puntos de vista como es *L'Action* [17].

Esta determinación de la relación entre blondelismo y encíclica *Pascendi* no agota evidentemente el problema, bastante más complejo, de las relaciones del blondelismo con el modernismo. Pero éste es un problema histórico que se sale de nuestro cometido. Así la encíclica *Pascendi* no encierra la discusión sobre la inmanencia. Condena un tipo de inmanencia, pero el problema de la relación natural—sobrenatural sigue abierto. Y desde este punto de vista la discusión sobre la inmanencia mantiene vivo el interés teológico.

La tarea de formular un juicio doctrinal sobre el inmanentismo blondeliano, con el fin de poner de relieve su conformidad o disconformidad respecto de la ortodoxia, ha sido asumida casi al mismo tiempo por Albert

17. La posibilidad de poner en el «Indice» *L'Action* parece haber sido discutida, pero después no se ha hecho nada (cf. G. Fonsegrive, *Le catholicisme et la vie de l'esprit*, p. 65; citado por P. Archambault, *Vers un réalisme intégral*. L'oeuvre philosophique de M. Blondel, «Cahiers de la Nouvelle Journée», París 1928, n.º 12, p. 71; J. De Tonquedec, o. c., p. xxi).

y Auguste Valensin y por De Tonquedec. Es más, una extraña aventura editorial les ha juntado en las mismas páginas del *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, en la voz «Immanence» [18].

Tienen entrambos una importancia singular, porque la literatura crítica del blondelismo ha hecho de ellos, silenciosamente, como los representantes oficiales, para su tiempo, de las dos tendencias opuestas, la favorable al blondelismo y la contraria. Los Valensin y De Tonquedec han llegado, en efecto, a conclusiones opuestas.

4. *El pensamiento de los Valensin*

Albert Valensin distingue dos significados en el término «inmanencia»:

1) «En un sentido *exclusivo:* califica... el carácter de una actividad que encuentra en el sujeto, en el que se piensa que reside, todo principio, todo alimento, todo término de su desarrollo.» Es el significado que da a «inmanencia» Spinoza y también Kant.

---

18. Esta palabra, en el *Dict. Apol. Foi Cath.*, tiene historia:

Aparece por vez primera en la edición de 1915, 4ª según la portada. Consta de dos secciones. La primera expone y examina la *doctrine de l'immanence*, col. 559-579; su autor es Albert Valensin. La segunda expone y examina *la méthode de l'immanence;* la exposición está hecha por Auguste Valensin (col. 579-593), el examen, por Albert Valensin (col. 593-612).

En las sucesivas ediciones del *Dictionnaire*, ha permanecido sin variaciones la primera sección. En cambio, de la segunda ha permanecido sin variación el artículo de Auguste Valensin concerniente a la exposición del método (col. 579-593), mientras que el artículo de Albert Valensin concerniente al examen del método ha sido quitado y sustituido con un artículo, de la misma extensión, que desarrolla el mismo tema, pero según una inspiración y llegando a conclusiones completamente opuestas a las del artículo primitivo; su autor es J. De Tonquedec.

Esta sustitución, editorialmente perfecta, de la que ha rechazado toda responsabilidad De Tonquedec (cf. J. De Tonquedec, *Immanence*, París ⁴1933, p. xxxvi), ha sido subrayada desfavorablemente por J. Rivière, *Actualités apologétiques. Questions de méthode*, en «Rev. Sc. Relig.» 19 (1939) 176-201.

2) «El término inmanencia puede ser precisado además en un sentido no ya exclusivo, sino *relativo;* significa en este caso una actividad que, en lugar de encontrar en el sujeto en que reside todo el principio o todo alimento o todo término de su desarrollo, encuentra en él solamente un punto de partida efectivo y un punto de llegada *(aboutissement)* real, cualquiera que sea, sin embargo, *l'entredeux* comprendido entre los extremos de esta expansión y de esta reintegración final.»

Esta distinción, de importancia capital y construida sobre declaraciones explícitas de Blondel, sirve de estructura al tratado de la voz «Immanence».

El artículo primero está dedicado completamente a la doctrina de la inmanencia entendida en sentido exclusivo. Albert Valensin investiga su origen próximo, da de ella las dos formulaciones históricamente en curso y expone la apologética a que ha dado origen la doctrina.

Después, en el examen crítico, siguiendo las líneas de la encíclica *Pascendi,* muestra la oposición entre el inmanentismo — entendido siempre en sentido exclusivo — y el pensamiento católico, ya que este inmanentismo niega algunas verdades de la doctrina católica: 1) la distinción real entre Dios y el mundo; 2) el carácter sobrenatural de la religión cristiana; 3) el valor objetivo de nuestros conocimientos religiosos; y deforma otras: 1) la presencia real y activa de Dios en el hombre, o sea la realidad de la inmanencia divina; 2) el valor relativo de la experiencia como criterio de la verdad religiosa.

En fin, muestra la oposición entre el pensamiento católico y los métodos apologéticos que conducen indirectamente a la doctrina de la inmanencia, entendida siempre en sentido exclusivo.

Es interesante notar, como índice del espíritu de este artículo, que Albert Valensin, para denunciar la oposición entre el pensamiento católico y *aquellos* métodos apologéticos, se sirve de palabras de Blondel tomadas de la *Lettre;* es decir, es el mismo Blondel quien denuncia esta oposición; por lo cual se ve obligado a concluir que la posición de Blondel es diversa.

El artículo siguiente está dedicado exclusivamente al blondelismo. Auguste Valensin, después de haber determinado con precisión que, *en gros,* hay una sola doctrina de la inmanencia, condenada irremediablemente desde el punto de vista católico, mientras que existen varios métodos de inmanencia, reivindica para Blondel la paternidad del método de inmanencia originario y hace su exposición.

Define la inmanencia blondeliana con estas palabras de Blondel: «Nada puede entrar en el hombre que no corresponda, en alguna manera, a una necesidad de expansión». Toda otra definición de inmanencia no tiene que ver con Blondel. Ahora bien — reconoce Valensin —, esta caracterización parece poner la inmanencia blondeliana en oposición a lo sobrenatural católico, ya que «el principio de inmanencia impide comprender que penetre en el espíritu y se le asimile algo con lo que el espíritu, de un modo o de otro, no cuente; y lo sobrenatural es aquello con lo que la naturaleza, tomada como tal, no puede contar...». Pero aquí — dice siempre Valensin — es fundamental una distinción. Si se considera lo sobrenatural «desde un punto de vista nocional», el conflicto entre inmanencia blondeliana y sobrenatural católico existe y es insoluble. Si, en cambio, se lo considera en un plano real histórico, cuando lo sobrenatural es ya una realidad que tortura a la naturaleza, entonces «no

se daría el conflicto de ideas, la antinomia doctrinal que hace chocar entre sí dos nociones, la de la inmanencia y la de la sobrenatural». En efecto, dice Valensin, dado el orden «real, concreto, histórico» del hombre como lo describe la ortodoxia, «parece que se ha de poder hablar... de una *necesidad de lo sobrenatural* y, lo que es más, que es necesario hacerlo». En otras palabras, en el orden histórico actual, el análisis del hombre pondría en claro, en el hombre mismo, la necesidad de lo sobrenatural.

Por consiguiente, es posible la aplicación del método de inmanencia en apologética. Basta hacer una «doctrina de la vida» y se tendrá una apologética, apologética por naturaleza, antes todavía que apologética por intención. Es decir, la apologética, en el fondo, coincide con la filosofía.

El último artículo, proponiéndose hacer la valoración crítica del método de inmanencia, desarrolla el tema de la inmanencia entendida en sentido *relativo,* que, pone de relieve Albert Valensin, es la inmanencia blondeliana. Después de haber reivindicado la naturaleza metafísica del método de inmanencia, pone en claro la actitud de pensamiento que tal método supone, una actitud dinámica concreta, preocupada del aspecto moral del problema que se ha de resolver, en tensión hacia la posesión efectiva de la realidad conocida y dirigida a excluir todo separatismo; en una palabra, nos parece que podemos resumirlo, adherente a la realidad tal como es. Esta actitud de pensamiento impone la relación del método de inmanencia con la teología.

Valensin lo examina en su doble articulación: 1.° La teoría del método de inmanencia y la teología; 2.° La aplicación del método de inmanencia y la teología.

Para los fines de nuestra investigación interesa el primer tema. La rara claridad con que está expuesto (y también la dificultad práctica para encontrar el artículo) nos autoriza — creemos — la amplitud de las citas.

«Ya que el problema planteado es absolutamente concreto, y tiene su punto de partida en la consideración del hombre tal como lo encontramos en el mundo actual, resulta claro ante todo que no es entre la hipótesis teológica de un estado de naturaleza pura y la posición doctrinal de los teorizantes del método de inmanencia donde será preciso establecer una relación directa.» En cambio, «*es... en la concepción ortodoxa del estado de la humanidad presente de cara a lo sobrenatural, don gratuito de Dios, donde será preciso buscar y encontrar, si existe, el punto de contacto entre la teoría del método de inmanencia y la teología*. Buscarlo en otro sitio significaría situarse fuera de los datos del problema tal como ha sido planteado.»

Este punto de contacto se encuentra en la tesis teológica de la «necesidad de lo sobrenatural en el estado actual de la humanidad caída en Adán y rescatada por Cristo». Valensin reproduce las sutiles distinciones de esta tesis, expone las diversas soluciones escolásticas y concluye que el blondelismo, aun no identificándose con ninguna de ellas, está más en armonía con la afirmación teológica de la necesidad de lo sobrenatural, en forma de gracias actuales absolutamente necesarias, para justificar la responsabilidad de la decisión voluntaria que fijará la suerte de la eternidad. Esta tesis teológica puede ser tomada por la filosofía a título de hipótesis de trabajo para la investigación sobre las necesidades reales del hombre; bien entendido que la validez de la hipótesis podrá resultar únicamente del análisis.

Valensin es consciente de los peligros a que expone este modo de proceder. Son dos, opuestos y simétricos. Al primero podríamos llamarle «sobrenaturalismo», el otro es explícitamente llamado «naturalismo».

1) «Considerando al hombre como es, *en concreto*, y no en la hipótesis indudablemente posible, aunque no realizada, de la naturaleza pura, se puede, deslizándose inconscientemente hacia una visión sistemática de las cosas, llegar a negar el valor relativo de nuestros actos y la verdad cierta de nuestros conocimientos. Por esta vía se inclinaría fatalmente hacia el *fideísmo*...

»Otra forma de esta misma exageración consistirá en olvidar que si los dos órdenes, el de la naturaleza y el de lo sobrenatural, no están, en el estado actual de la humanidad, ni separados ni simplemente yuxtapuestos, deben no obstante permanecer realmente distintos. [Si esto se olvida,] se llegará a hablar del hombre creado para lo sobrenatural como si *su esencia* llevase la impronta de su destino sobrenatural. Se seguiría entonces que el hombre es una sustancia sobrenatural, lo cual es erróneo.»

2) El naturalismo consiste aquí en hacer de lo sobrenatural el simple desarrollo de la actividad natural, o en convertirlo en una exigencia de la naturaleza en cuanto tal. «Hablando, en consecuencia, de lo sobrenatural, que aparecería al filósofo como necesario, es preciso subrayar que no se trata de una exigencia de la naturaleza en cuanto tal.»

La solución, en el plano histórico, de la relación natural—sobrenatural presentada por el método de inmanencia no elude, sin embargo, el problema de fondo de la relación natural—sobrenatural considerada en el plano esencial.

Para resolverlo, dice Valensin, el cual procede aquí por acercamientos muy rápidos, es preciso considerar la naturaleza en sí y, por tanto, formular aquella hipótesis de la naturaleza pura que el método de inmanencia había podido ignorar. Afirma Valensin que las soluciones al problema, formuladas a base del concepto de naturaleza pura, «se concentran en torno a la idea de *potencia obediencial*», cuyo fundamento, según santo Tomás, ha de buscarse en «nuestra naturaleza intelectual tomada en cuanto tal». A base de estos datos, cree Valensin poder concluir: «Entre la naturaleza humana y lo sobrenatural, existirá una relación indirecta y lejana, una aptitud, un apetito indefinido, un deseo ineficaz y, en cierta manera, *negatif a combler*».

5. *El pensamiento de De Tonquedec*

Recogemos el pensamiento de De Tonquedec, no del *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, donde se encuentra de modo resumido y fragmentario, sino de la obra original [19]. En la crítica al blondelismo, buscamos preferentemente el pensamiento de De Tonquedec sobre la inmanencia.

De Tonquedec da por seguro a Blondel «que, sean cuales fueren sus ideas sobre la inmanencia, no han conducido ni al inmanentismo, ni al fenomenismo» (p. 8).

Caracteriza luego la inmanencia específica blondeliana en estos términos:

«Es inmanente, según él, no sólo lo que nace del interior de un ser o allí mora, sino también todo lo que

19. J. De Tonquedec, *Immanence. Essai critique sur la doctrine de Maurice Blondel*, París ²1933.

le viene de fuera por "aferencia", con tal que sea como la satisfacción de una necesidad infusa, como la respuesta esperada o buscada a una llamada interior, como el complemento de un don inicial y estimulador» (p. 11). E interpreta de esta manera: «La inmanencia así entendida es sinónimo de conexión intrínseca e indisoluble. No es una fusión en que las esencias se disuelven, sino una compenetración en que se concatenan y se sostienen mediante relaciones necesarias. La unidad de las cosas no es la de una sustancia única, sino la de un conjunto estrechamente ligado» (p. 11 s). Como prueba, cita la definición de Blondel: «La noción de inmanencia... es la idea, muy justa en su fondo, de que nada puede entrar en el hombre que no salga de él y que no corresponda en algún modo a una necesidad de expansión». Comenta De Tonquedec: «Ya se ve, según M. Blondel, la realidad es una madeja de la que es imposible separar ningún hilo» (p. 16).

Éste es el principio general de la inmanencia blondeliana, que De Tonquedec propone que sea calificado de «interdependencia», en el sentido de conexión necesaria e indisoluble (p. 53).

El principio general es aplicado al caso particular de la relación natural—sobrenatural. Natural—sobrenatural están ligados juntamente. Contra las declaraciones explicativas de Blondel (p. 153 s), pero según el desarrollo lógico del blondelismo, afirma De Tonquedec, es necesario retener que la ligazón viene de la naturaleza *sola* (p. 155-157), no de la gracia infusa como don en la naturaleza. Por lo cual lo sobrenatural «pertenece de derecho [a la naturaleza] como su complemento normal y necesario» (p. 15). ¿Cuál es lo sobrenatural «debido» a la naturaleza? (p. 158).

No es lo sobrenatural entendido como «descubrimiento subjetivo de los dogmas», de suerte que leyendo las «exigencias interiores» del alma se llegue a descifrar por anticipado la revelación (p. 179): Blondel, si fuese más coherente, diría así (p. 186), pero él ha rechazado esta interpretación (p. 179 s). Es, en cambio, lo sobrenatural entendido como «reconocimiento de los dogmas», es decir, cuando el dogma católico es presentado al alma desde fuera, la «preformación virtual» al catolicismo que hay en ella, permite reconocerlo como verdadero: antes de la presentación desde fuera no, pero una vez realizada la presentación, sí (p. 186).

De Tonquedec rechaza esta posición de Blondel como incompatible con la doctrina católica. Según él, la posición que se ha de adoptar es ésta: el hombre «siente la necesidad de un socorro divino *cualquiera*. Su naturaleza lo exige: es una ayuda que le es debida, y que no es, por tanto, específicamente sobrenatural» (p. 167 s). Lo sobrenatural puede aparecer aquí sólo como un «sueño», «más allá de los deseos fundados, más allá de las necesidades reales». «Este deseo ineficaz y condicional... es... la traducción psicológica de esta *potencia obediencial* de que habla la Escuela» (p. 169).

Un balance crítico del pensamiento de los Valensin y del pensamiento de De Tonquedec obliga a distinguir dos géneros de resultados: los que miran a la interpretación del blondelismo y los que miran a la doctrina de la inmanencia.

Para los primeros, remitimos a los estudiosos del blondelismo. Personalmente, nos limitamos a confesar que no compartimos la interpretación de los Valensin ni la de De Tonquedec.

La primera nos parece menos una presentación del blondelismo que una propuesta hecha a Blondel para ponerse en paz con la ortodoxia. También De Tonquedec piensa así (p. 9), y sobre esto es fácil estar de acuerdo con él. En la segunda hemos comprobado personalmente la verdad de este severo juicio formulado por Aubert. «*Inmanencia* (el volumen de De Tonquedec) contiene graves errores de interpretación, lo cual produce una penosa influencia sobre su apreciación teológica» [20]. Como quiera que sea, nos remitimos a la crítica del blondelismo.

En lo que respecta a los resultados que atañen a la doctrina de la inmanencia, es fundamental la distinción entre inmanencia entendida en sentido *exclusivo* e inmanencia entendida en sentido *relativo*.

La primera es claramente incompatible con la doctrina católica; pero es necesario subrayar que es la que ha tenido directamente presente la encíclica *Pascendi* y la afirmada lógicamente por el modernismo. Por lo cual no toda inmanencia es la expresión lógica del modernismo. Pasar por alto la distinción y unir todo en un solo haz puede resultar explicable en una literatura que se proponga fines prácticos, pero es absolutamente intolerable en una literatura crítica.

La inmanencia en sentido relativo puede ser sostenida y escapa a toda condenación en la medida en que efectivamente no compromete la distinción absoluta entre el orden natural y el orden sobrenatural. Ahora bien, la posición de la inmanencia relativa está asentada sobre dos datos: uno histórico y otro metafísico.

El dato histórico es la comprobación del hombre

---

20. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, o. c., p. 278, nota.

hecha con todo medio, razón y revelación. El hombre es lo que es y da lo que tiene. Si tiene sólo la naturaleza, da sólo naturaleza. Si tiene la naturaleza y lo sobrenatural, como sea que lo haya tenido, dará naturaleza y sobrenatural. *In casu*, el dato histórico es la compresencia en el mismo sujeto de natural y sobrenatural.

El dato metafísico es la *distinción* entre los dos órdenes, natural y sobrenatural, entendida empero no como *separación*. Aquí es preciso guardarse de la polémica que con frecuencia ha solidificado en concepto claro y distinto aquello que, por el contrario, es simplemente un proceso mental.

Para afirmar la trascendencia de lo sobrenatural se puede, al menos aparentemente, proceder de dos maneras:

Lo sobrenatural es sobrenatural porque no es poseído por el hombre (ni de derecho ni de hecho); o bien: lo sobrenatural no es poseído por el hombre porque es sobrenatural. Allí la naturaleza de lo sobrenatural es deducida del hecho histórico; aquí es más bien el hecho histórico el que es deducido de la naturaleza de lo sobrenatural, es decir, la naturalzea de lo sobrenatural es independiente del hecho histórico.

Expresión característica de la primera manera de proceder nos parece ser De Tonquedec. Releamos una de las últimas declaraciones citadas: «Es una ayuda que le es debida, y que no es, *por tanto*, específicamente sobrenatural» [21]; diverso proceder mental hubiera sido decir: es sobrenatural y, *por tanto*, no es debido.

La exageración caricaturesca de este proceso mental entiende la trascendencia de lo sobrenatural como sepa-

21. Cf. supra, p. 30.

ración espacial de la naturaleza. Es una caricatura, es decir, una exageración que al llevarse hasta las últimas consecuencias, puede presentar falsamente algunas características reales. Por esto pensamos que son reveladoras del mismo proceso mental otras declaraciones de De Tonquedec:

«...La pureza inalterable y, me atrevo a decir, el *aislamiento* infinito del ser divino» (p. 134) [22]. «La interdependencia estrecha ha dado lugar, aquí como en otras partes, a distinciones severas, a *separaciones tajantes*» (p. 193) [23].

Esta última no es *una* simple declaración; expresa el principio crítico general usado por De Tonquedec contra el blondelismo. De Tonquedec cree necesario rechazar el principio de la interdependencia, en el cual no encuentra ningún sentido aceptable; por consiguiente, según este autor, sólo cabe afirmar el principio de la independencia entendida en el sentido de la separación más completa. Así es como se comprende la concepción contenida en la definición con la que De Tonquedec empieza su estudio: «La inmanencia es la interioridad. Los seres son inmanentes unos a otros en la medida en que se compenetran, proporcionalmente al grado de profundidad o de intimidad de su unión. A la inmanencia se opone la trascendencia, es decir, el hecho de estar, en el sentido que fuere, del otro lado de los límites de una realidad, fuera de la esfera en que esa realidad puede conocer, hacer o padecer. Dos seres dejan de ser inmanentes en la medida en que se aíslan el uno del otro» (p. 4). Si no hemos forzado su pensamiento, para nosotros De Tonquedec es un caso típico, representa la curva natural, lógica que

22. El subrayado es nuestro.
23. El subrayado es nuestro.

tiende a realizar el modo de proceder mental adoptado por él: si se parte de la afirmación de que lo sobrenatural es sobrenatural porque no es poseído por el hombre, se llega a excluir todo inmanentismo, incluso el que Valensin llama inmanentismo relativo.

El inmanentismo relativo, en cambio, adopta instintivamente el otro modo de proceder mental, que se expresa así: lo sobrenatural no es poseído (de derecho) por el hombre *porque* es sobrenatural.

En esta formulación, la no presencia de lo sobrenatural en el hombre tiene simplemente el valor de índice, pero no determina la naturaleza trascendente de lo sobrenatural; ésta, y es afirmada independientemente, es la característica intrínseca de lo sobrenatural, que no se pierde jamás. Por lo cual, aun cuando el hombre adquiriera posesión de lo sobrenatural (evidentemente, por donación gratuita), lo sobrenatural continuaría afirmando, también en el hombre, la propia intrínseca trascendencia, de ningún modo comprometida. Aun en la unión más íntima, lo natural y lo sobrenatural mantienen su radical heterogeneidad.

Hemos dicho que se trata de dos procesos mentales diversos, no de dos concepciones diversas; y queremos decir que la divergencia entre las dos posiciones se verifica no en los principios (no hay duda de que De Tonquedec suscribiría esta formulación de la trascendencia de lo sobrenatural), sino en algo más fluido, más tendencial y un poco inconsciente, que está debajo y secretamente preside el uso de los principios.

Como quiera que sea, es necesario reconocer que el inmanentismo relativo, definido por Albert Valensin, no compromete en nada la distinción absoluta entre el orden natural y el orden sobrenatural. Puede, por tanto, ser

acogido por la teología más segura; más aún, es deseable que penetre en ella porque aporta, como dato positivo, una visión concreta, realista de las cosas. Con ella, se parte para la reflexión teológica de donde se está, no de una posición construida de manera ficticia. No se parte de la naturaleza pura, que no existe históricamente, para llegar a lo sobrenatural, pasando así de un mundo (el de la hipótesis) a otro mundo (el de lo real); se parte de la naturaleza destinada a lo sobrenatural (que es el mundo de lo real) y se continúa caminando en el propio mundo. Es esto lo que da un encanto siempre nuevo a la posición que aquí se llama «del inmanentismo relativo», y que en otros momentos de la teología ha sido llamado más genéricamente «agustiniana».

Con todo, es una posición no carente de peligros. El mismo Valensin lo ha señalado. El peligro está en que, partiendo de la historia, es decir, del hombre considerado en su condición histórica, se erija la historia en algo absoluto.

Y aquí se abren dos desviaciones aparentemente opuestas, una propiamente filosófica y la otra propiamente teológica.

En filosofía, el *fieri* de la historia deviene lo absoluto, se sustituye al *esse;* es decir, la esencia es destruida y se termina en la concepción existencialista. En teología, lo sobrenatural que existe históricamente, es decir, existencialmente en el hombre, ya que la historia adquiere caracteres de absoluto, deviene algo de la esencia del hombre, es decir, entra a constituir la esencia del hombre, arruinando así la propia trascendencia.

Los desarrollos sucesivos a los que ha sido llevado el problema testifican que se trata de un peligro nada hipotético. Pero nosotros queremos subrayar que este peli-

gro evidencia los límites de este modo de proceder: que no acierta a resolver el problema de fondo: natural—sobrenatural.

6. *Conclusión*

La historia permite hoy decir qué es lo que ha quedado y qué es lo que ha caído de la discusión sobre la inmanencia que ha ocupado los ambientes teológicos en el primer decenio del siglo.

Ha caído su aspecto más llamativo; la discusión había comenzado y había alcanzado la vivacidad más aguda como discusión en torno a la apologética. Como discusión sobre la apologética no ha dejado mucho. Si ha puesto en claro una exigencia, la de renovar la apologética (pero es necesario utilizar la forma hipotética, porque muchos han negado que existiese tal exigencia), nosotros no vemos cómo ha sido satisfecha. La discusión sobre la apologética se ha extinguido sin haber creado aquella obra nueva «definitiva» por la que se había combatido. Pocos vestigios quedan en los manuales de teología fundamental: la afirmación genérica de la necesidad de disponer el sujeto para la aceptación de la verdad cristiana, y un «corolario» sobre el método apologético, donde a la apologética de la inmanencia se le reconoce la posibilidad de cierto valor práctico, pero son tachados de principios teóricos erróneos.

En cambio, lo que ha quedado de la discusión sobre la inmanencia es el interés por el problema de fondo, el problema de la relación natural—sobrenatural. Replanteado con ocasión del inmanentismo, este problema ha seguido interesando en el campo teológico, suscitando una literatura seria y con frecuencia de valor.

Ha quedado además una dirección también de investigación para la solución del problema. Aquí, en verdad, se ha realizado una inversión radical en el planteamiento del problema. Antes, para definir la relación natural—sobrenatural se partía de la naturaleza pura. Después de la discusión sobre la inmanencia se parte de la naturaleza históricamente destinada a lo sobrenatural; la naturaleza pura constituye eventualmente un punto de llegada. Estimamos fundamental esta inversión radical y la especial sensibilidad al dato histórico concreto que supone e impone al mismo tiempo: nos parece que encierra en sí promesas y posibilidades de desarrollo capaces de dar un sentido nuevo al problema antiguo.

II. La discusión sobre la naturaleza pura

La discusión sobre la inmanencia había dejado abierto el problema historicoexegético de la interpretación de *L'Action*, la obra mayor del blondelismo.

Los Valensin habían llegado a la conclusión de que es una metafísica del hombre *histórico*, y, por tanto, su «exigencia» de llegar a lo sobrenatural es compatible con la ortodoxia. De Tonquedec, en cambio, había concluido que es una metafísica del hombre *sic et simpliciter*, y, por tanto, su exigencia de llegar a lo sobrenatural es incompatible con la ortodoxia. El debate quedaba abierto, pero el punto en discusión parecía claramente definido.

En cambio, algún decenio después, Y. de Montcheuil recoge el problema de la interpretación de *L'Action* presentando una exégesis que rechaza el dilema Valensin—

De Tonquedec y se sitúa como tercera posición junto a las dos que parecían inevitables. La obra de De Montcheuil ha sido publicada en 1942, pero debe de haber sido obstaculizada por la guerra [24]. Sobre las huellas de De Montcheuil se ha situado después, en 1949, H. Bouillard. La interpretación de De Montcheuil trae a discusión el problema de la naturaleza pura. De aquí su especial interés en el campo teológico. El problema historicoexegético del blondelismo se ha convertido en el problema teológico de la naturaleza pura.

No es que De Montcheuil haya sido el primero, dentro de estos cincuenta años, en plantear el problema de la naturaleza pura, y ni siquiera fue él el que suscitó interés por el problema; el problema fue planteado, antes de él, por los teólogos exegetas empeñados en buscar el genuino pensamiento de santo Tomás sobre el deseo natural de ver a Dios; y el interés por el problema fue encendido, después de él, por De Lubac. Pero los exegetas teólogos habían mirado el problema desde una técnica severa que lo confinaba en un territorio estrictamente reservado; y De Lubac se enlaza evidentemente con De Montcheuil, del cual recoge y desarrolla las ideas, fundándolas con eruditas investigaciones históricas. Se sabe que el influjo personal de De Montcheuil sobre los teólogos franceses contemporáneos ha sido grandísimo. Por lo cual creemos no equivocarnos al hacer de él como el vértice de la «nueva escuela»: el que se ha lanzado más adelante y ha dado la inspiración fundamental.

---

24. Cf. H. Bouillard, en «Rech. Sc. Relig.» 36 (1949) 350, nota.

1. *El pensamiento de Y. de Montcheuil* [25]

De Montcheuil llega a estas conclusiones: el hombre estudiado por *L'Action* no es el hombre históricamente elevado a lo sobrenatural, no es el de la hipotética naturaleza pura, sino que es el hombre destinado a lo sobrenatural. Es una conclusión excesivamente rica de contenido para aparecer inmediatamente evidente. Exige un análisis.

La primera afirmación revela que, para De Montcheuil, Blondel quiere construir la metafísica del hombre válida universalmente, no válida solamente en una particular circunstancia histórica. Nuestro habitual sentido teológico nos lleva instintivamente entonces a pensar que se trata de la metafísica del hombre de la naturaleza pura. Pero De Montcheuil advierte que la naturaleza pura no entra en la perspectiva blondeliana: «Si se cesa de imaginar como último término de *L'Action* un estado en que el hombre no habría tenido más que un destino natural...»

---

25. Y. DE MONTCHEUIL, *Maurice Blondel. Pages religieuses*, París 1942. Sobre esta obra, H. Bouillard ha hecho estas confidencias: «Es oportuno... señalar que existían dos versiones de este estudio: una hecha de prisa y más antigua, la otra, sensiblemente diversa y mucho más matizada, destinada a la publicación. De ésta, los amigos del padre De Montcheuil poseían una copia mucho antes de la publicación; pero cuando apareció el volumen quedaron sorprendidos al no encontrar el mismo texto. El padre De Montcheuil, privado por las vicisitudes de la guerra de una parte de sus manuscritos, que se encontraban en Jersey y en Lyon, absorto enteramente en la resistencia contra el nazismo y, además, bastante despreocupado de la expresión literaria de su pensamiento, debe de haber enviado por descuido, al editor, la primera redacción» (H. BOUILLARD, *L'intention fondamentale de M. Blondel et la Théologie*, en «Rech. Sc. Relig. 36 [1949] 350, nota). Alusiones más vagas, pero cronológicamente anteriores, en H. DUMÉRY, *La philosophie de l'Action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, París 1948, p. 152, nota.

Debemos señalar una traducción italiana de la obra de De Montcheuil, publicada por la casa editora S.E.I., de Turín, en septiembre de 1951. La fecha de esta publicación no puede dejar de sorprender si se tiene en cuenta que en agosto de 1950 había salido la encíclica *Humani generis*.

(p. 43, cf. p. 38); por lo cual el hombre de *L'Action* no es el hombre del estado histórico de elevación a lo sobrenatural, ni tampoco el del estado de naturaleza pura.

¿Quién es, entonces? Hemos dicho: «el hombre destinado a lo sobrenatural». Para que resultase inteligible en nuestro mundo teológico, deberíamos decir: «el hombre *naturalmente* destinado a lo sobrenatural».

En efecto, afirma De Montcheuil, «se puede orientar a capricho en una dirección o en otra un convoy de vagones sin que éste sufra modificación alguna interior que acuse este cambio. Pero en el orden del espíritu la finalidad no es extrínseca al ser» (p. 41). Y, precisando ulteriormente: «Independientemente de la elevación dada por la gracia santificante, por los impulsos temporales y pasajeros de la gracia actual, la destinación del espíritu a un fin preciso, que debe alcanzar con medios determinados, es ya una realidad que debe dejar huellas en él, traducirse en su movimiento. Esta destinación... es *constitutiva del ser mismo del espíritu* [26], al menos para aquellos que no se resignan a admitir que la finalidad concreta sea extrínseca al ser» (p. 44). La destinación natural a lo sobrenatural es tan precisa, que sin ella la naturaleza resulta un absurdo: «... o mi naturaleza es algo absurdo e ininteligible, o bien yo he sido hecho para buscar aquello que no se puede obtener sino por donación» (p. 54).

Pero aquí es necesario hacer una precisión importante. La naturaleza estudiada por Blondel y vista destinada naturalmente a lo sobrenatural —advierte De Montcheuil— no es la naturaleza estudiada por los teólogos. «Blondel toma como punto de partida de su reflexión,

---

26. El subrayado es nuestro.

no la naturaleza en el sentido que la teología da a veces a este término, es decir, lo que queda del hombre cuando se abstrae de todo lo que posee en razón de su destino sobrenatural» (p. 41; cf. p. 43). El objeto de la reflexión blondeliana, dice De Montcheuil, «es aquello que, a falta de un término mejor, llamaremos *l'esprit réel* (el término "espíritu" designa aquí... el fondo espiritual del ser anterior y superior a toda distinción de facultades o de funciones)» (p. 41).

Es difícil estar seguros de haber entendido con exactitud el concepto de *esprit réel;* es cierto, sin embargo, que el concepto de naturaleza pura y el concepto de *esprit réel* vienen de dos filosofías diversas, sino en conflicto (p. 41).

El concepto de naturaleza pura viene de una filosofía que cree captar la esencia del espíritu sin implicar su fin real. El concepto de *esprit réel* viene de una filosofía que cree imposible captar la esencia del espíritu sin implicar su fin real. Porque, «en el orden del espíritu, la finalidad no es extrínseca al ser» (p. 41).

2. *El pensamiento de H. Bouillard* [27]

El tema de las dos filosofías es recogido por Bouillard. Es más, constituye la estructura de su estudio sobre Blondel.

---

27. H. BOUILLARD, *L'intention fondamentale de M. Blondel et la théologie*, en «Rech. Sc. Relig.» 36 (1949) 321-402. Pocas alusiones que tengan interés para algún aspecto del problema se encuentran también en la obra más conocida de BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*. Étude Historique, París 1944, pp. 77-87. Se puede prescindir de ella, porque todo está dicho con mayor amplitud y decisión en el artículo citado. Sin embargo, no omitiremos citarla siempre que se presente la ocasión.

Bouillard encuentra el pensamiento blondeliano, que se ha elaborado en cuarenta años, partido en dos: al principio, *L'Action* de 1893 expresa una filosofía; después, la *Trilogía* de 1934-1937 expresa una filosofía diversa. Él caracteriza así ambas filosofías: la primera es «una fenomenología de la existencia»; la segunda es «una metafísica de tipo clásico» (cf. p. 361 y passim). Es solamente la primera la que crea problema.

En cuanto fenomenología de la existencia, estudia al hombre «en su situación completa e histórica... Aun cuando hable del "hombre puramente hombre", no mira a la hipotética naturaleza pura, sino al hombre real que ignora o rechaza el cristianismo, en una palabra, al incrédulo» (p. 347).

Evidentemente, en la definición de la perspectiva de *L'Action*, el pensamiento de Bouillard no coincide con el de De Montcheuil; pero las dos filosofías indicadas por De Montcheuil son rápidamente recuperadas por otro camino.

En efecto, ¿qué se puede construir en la perspectiva del hombre históricamente existente, que para Bouillard es la perspectiva de *L'Action?* Nosotros responderíamos: una metafísica del hombre *histórico*, es decir, no propiamente la metafísica del *hombre*, porque, caracterizando ambas filosofías blondelianas en relación con lo sobrenatural, escribe: en la primera «es la *epokhé* [28] fenomenológica que... permite asegurar... la trascendencia y la gratuidad de lo sobrenatural»; mientras que en la segunda es «la oposición de la naturaleza concreta a una naturaleza pura posible» (p. 347).

28. El término *epokhé*, en el uso filosófico, significa reserva, suspensión del juicio. Aquí, referido a la dialéctica de *L'Action*, declara el alcance exclusivamente fenomenológico, que la cierra a cualquier clase de estimación de valor ontológico.

Ahora bien, el concepto de naturaleza pura, dice Bouillard, es necesario para construir la ontología «como ciencia del ser "desexistencializado", es decir, para construir una filosofía que pretende captar el ser en la esencia, haciendo abstracción de la existencia concreta, filosofía que va de lo posible a lo real» (p. 377). Pero no hay necesidad alguna de construir semejante filosofía, que, por otra parte, se revela «deficiente». Porque, «si es inútil promover la existencia concreta hasta el punto de rechazar todo lazo inteligible, toda consideración de esencia, no es menos quimérico querer conocer lo real por las esencias, hecha abstracción de la existencia concreta». Y entonces, «para quien admite que el espíritu va de lo real a lo posible y no viceversa, el problema de una naturaleza pura o de un fin puramente natural carece ya de significado» (p. 378).

Evidentemente, De Montcheuil y Bouillard pertenecen a una misma escuela que tiene su propia filosofía del espíritu y su propia teología de la relación naturaleza-sobrenatural. No es aventurado ni ofensivo suponer que esta síntesis doctrinal, en su substancia, es anterior al estudio del blondelismo. El blondelismo ha permitido reencontrarla y ha dado la ocasión de exponerla. Por lo cual no hay que maravillarse al encontrar las mismas ideas también fuera de la literatura crítica sobre el blondelismo.

Quien ha dado la exposición más extensa de ambas ha sido H. De Lubac [29]. También él las ha presentado como

29. Sabemos que H. DE LUBAC conoce a Blondel, cf. *Surnaturel*, pp. 40 nota, 44 s, 78 nota, 275, 422 nota, 483, 487, 494 nota; y, sobre todo: *Sur la philosophie chrétienne. Réflexions à la suite d'un débat*, en «Nouv. Rev. Théol.» 63 (1936) 225-253, y *Le motif de la création dans «L'Etre et les êtres»*, en «Nouv. Rev. Théol.» 65 (1938) 220-225.

fruto de una investigación histórica sobre el pensamiento del agustinismo y de la escolástica; pero su libro, ha notado De Broglie, «es histórico *materialmente*, pero teológico *formalmente*, o sea por parte del fin clarísimamente intentado» [30]. Nuestra comprobación de que estas ideas son anteriores a De Lubac no puede sino confirmar, o demostrar «desde fuera», este juicio.

Pensamos que las ideas de esta escuela tienen un origen filosófico y religioso. De la filosofía viene la afirmación del fin como esencial al espíritu. De la religión cristiana viene el sentido del contacto directo, inmediato del espíritu con Dios, un contacto que no tolera posibilidad ni idea de separación alguna. De esta manera, filosofía y religión han confluido para definir el espíritu. En cierto sentido, han trabajado «en continuidad», es decir, en el sentido de que de la filosofía ha venido la idea de que el fin real de un ser determina su naturaleza; de la religión cristiana ha venido la indicación del fin real que determina la naturaleza del espíritu.

3. *El pensamiento de H. De Lubac*

Considerando a De Lubac como el que ha reducido a sistema las ideas de la «nueva escuela» [31], veamos cómo

30. V. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae*, París 1948, I, p. 245.

31. H. DE LUBAC ha expuesto su pensamiento en: *Surnaturel, Études historiques*, París 1946, y *Le mystère du surnaturel*, en «Rech. Sc. Relig.» 36 (1949) 80-121. Citaremos este artículo con la sigla R.S.R. Pertenece a la «nueva escuela», además de De Montcheuil, De Lubac y Bouillard, también cierto Anónimo que ha expuesto sus ideas en «Orientierung» 1950, 138-141. La sensibilidad al pensamiento filosófico actual, como característica de la «nueva escuela», es evidente, por ejemplo, en DE LUBAC, art. cit., pp. 86, 91, 95, 106, 108 s; BOUILLARD, art. cit. p. 379. Lo ha advertido de paso también L. MALEVEZ, *L'esprit et le désir de Dieu*, en «Nouv. Rév. Théol.» 79 (1947) 27

en ella la filosofía del espíritu determina la teología de la relación naturaleza-sobrenatural.

a) La filosofía del espíritu.

Todo se resume y arranca de este principio fundamental: el fin es esencial al espíritu y determina su naturaleza. No se puede concebir el espíritu como constituido en sí y el fin como algo que le viene sobreañadido desde fuera; el fin no es sobreañadido desde fuera; el fin no es sobreañadido al espíritu, sino constitutivo del espíritu; no es exterior, sino interior al espíritu: «la finalidad es algo intrínseco que afecta a las profundidades del ser» [32].

En consecuencia, no se puede modificar el fin del espíritu sin modificar su naturaleza. De Montcheuil había dicho: «En el orden del espíritu, la finalidad no es extrínseca al ser», por lo cual el espíritu no puede ser dirigido por otro binario «como un convoy de vagones» (p. 41); el Anónimo de «Orientierung» dice: «Entre nosotros, hombres... resulta natural imponer a una cosa un fin no esencial que, en consecuencia, no cambie nada de su naturaleza, como cuando, por ejemplo, utilizamos el despertador como pisapapeles. Pero... no podríamos representarnos a Dios como si debiese elegir entre dos fines, que Él podría asignar a una criatura dada, sin cambiar de algún modo algo en la criatura» (p. 140).

Prescindamos del progreso de pensamiento que el Anónimo revela respecto a De Montcheuil, cuya inspiración viene de la mayor profundidad en que ha colocado la comparación: De Montcheuil comparaba las «cosas»

---

32. R.S.R., p. 98

con el espíritu, el Anónimo compara la acción de uso del hombre con la acción constitutiva, creadora de Dios. Limitémonos a poner en claro que, para esta escuela, la radical diferencia entre el espíritu y lo que no es espíritu puede recibir una finalidad ulterior sin que su naturaleza quede comprometida; el espíritu, en cambio, tiene ya en sí la propia finalidad, no es ulteriormente finalizable; modificar el fin del espíritu significaría mudar su naturaleza. «Mi destinación es algo ontológico; por consiguiente, yo no puedo cambiar como un objeto cambia de destinación» [33].

Ahora bien, si la comprobación histórica, como quiera que se haya obtenido, dice que el fin del hombre es sobrenatural, el fin sobrenatural no puede considerarse sobreañadido desde fuera, como fruto de una modificación accidental o de una contingencia histórica; es «esencial» [34], «está inscrito en la misma trama de nuestro espíritu» [35], «inscrito en la estructura misma del ser y de lo que él no puede ontológicamente despojarse» [36], «porque mi finalidad... me viene de mi naturaleza. Y yo no tengo otro fin real, es decir, realmente asignado a mi naturaleza, que "ver a Dios"» (visión sobrenatural). Y no importa que hoy no se logre leerlo claramente; se logrará «cuando *mi naturaleza* se me aparecerá tal cual es hasta en *su fondo*» [37]. Supongamos que el fin del hombre no fuese sobrenatural. La esencialidad del fin en la determinación de la naturaleza impone concluir que hay una diferencia esencial entre este hombre no ordenado a lo sobre-

---

33. R.S.R., p. 94 s.
34. R.S.R., p. 116.
35. De Montcheuil, o. c., p. 38.
36. R.S.R., p. 97. *In die Struktur des Seins selbst eingeschrieben ist*, en «Orientierung», p. 140.
37. R.S.R., p. 92; el subrayado es nuestro.

natural y el hombre ordenado a lo sobrenatural; tienen una naturaleza diversa, viven en dos universos distintos, no tienen relaciones entre sí: «Si se me habla de otra naturaleza hipotéticamente realizable con otra finalidad en otro universo, yo no me siento con respecto a ella nada más que en una relación puramente abstracta, sea lo que fuere de los rasgos de semejanza que se le atribuyan» [38].

Es necesario circunscribir con atención este pensamiento de la nueva escuela. Parece conceder que Dios puede crear seres (de algún modo espirituales) no destinados al fin sobrenatural; pero no puede conceder que estos hipotéticos seres tengan una naturaleza idéntica a la del hombre históricamente existente; no se puede hablar de identidad entre las dos naturalezas, sino simplemente de analogía. En realidad, aun la primera concesión no está hecha sin reservas. De Lubac es explícito en poner interrogantes sobre esta posibilidad [39], así como el Anónimo (interpretando o añadiendo de su cosecha): «Dios no habría creado una esencia dotada de inteligencia si Él no hubiera determinado primeramente crear la esencia para la [visión de Dios] sobrenatural» [40]. De todas formas es preciso renunciar absolutamente a la concepción del espíritu que lo supone indiferente al propio fin y por tanto abierto por esencia a una duplicidad de destinos.

El destino es único y no puede ser sino único, y es el que es: «No puede haber para el hombre nada más que un fin: el fin sobrenatural» [41]. La unicidad esencial del propio fin constituye la originalidad del espíritu res-

38. R.S.R., p. 95; «Orientierung», p. 140.
39. Cr. R.S.R., p. 93 s.
40. «Orientierung», p. 138.
41. *Surnaturel*, p. 493.

pecto de todo lo que — en la terminología de Aristóteles — es simplemente «naturaleza».

b) Teología de la relación natural—sobrenatural.

Con su concepción del espíritu, la nueva escuela no puede aceptar el esquema según el cual era representada habitualmente, en teología, la relación natural—sobrenatural. El esquema está constituido por la afirmación, exigida por la doctrina católica, de la gratuidad de lo sobrenatural y por el concepto de naturaleza pura, elaborado por la reflexión teológica como medio para expresar y afirmar la gratuidad.

Lo sobrenatural es gratuito porque Dios habría podido crear al hombre sin ordenarlo al fin sobrenatural; es decir, el fin sobrenatural no es necesario. Si el fin sobrenatural no es necesario y está concedido, es preciso concluir que es un don, que es gratuito.

En esta concepción están encerradas estas afirmaciones: Dios puede crear seres espirituales no ordenados a lo sobrenatural; estos hipotéticos seres tendrían en realidad una naturaleza idéntica esencialmente a la del hombre histórico; y, como conclusión, Dios habría podido no elevar a lo sobrenatural al hombre creado. Lo que evidencia la gratuidad de lo sobrenatural es la posibilidad del hombre, que mantiene la esencia de hombre, no ordenado al fin sobrenatural, es decir, con expresión técnica, la posibilidad de la naturaleza pura.

Ahora bien, la nueva escuela no puede aceptar el concepto de naturaleza pura. Porque el concepto de naturaleza pura supone la posibilidad, para el hombre, de un fin, el fin natural, diverso de su fin actual, el fin sobrenatural, y, por tanto, implica la concepción del fin exterior no esencial al espíritu: «... la teoría de la "natu-

raleza pura" supone una filosofía en la que la idea de finalidad está extenuada» [42].

Rechazado el concepto de naturaleza pura [43], ¿cómo expresa la nueva escuela la gratuidad de lo sobrenatural? Si se ha entendido que no existe el espíritu antes de su destino sobrenatural y al que se pueda asignar o recusar a capricho el destino sobrenatural, se comprende cómo no puede haber ninguna exigencia del espíritu respecto a lo sobrenatural. «En realidad, la cuestión de la exigencia no se plantea.» «El monstruo de la exigencia no era entonces más que un fantasma» [44].

Determinado que, «por parte del hombre», no hay ninguna exigencia de lo sobrenatural, basta, para poner en claro la gratuidad absoluta, apelar a la libertad de Dios en la creación y, sobre todo, a la naturaleza de lo sobrenatural, que es gratuito por sí mismo, *ab intrinseco*. Es en esta profundidad donde se ha de buscar la gratuidad de lo sobrenatural, no como en los tiempos de la controversia de Bayo, cuando se definía lo sobrenatural «de un modo extrínseco y relativo, por su carácter de inaccesibilidad o de gratuidad, sin ascender a la razón última de esta gratuidad, que lo hace innaturalizable en *todo*

---

42. «Orientierung», p. 140. H. De Lubac había escrito: «La idea de una finalidad intrínseca al ser estaba entonces [en los tiempos de la controversia bayana], si no ausente, si no combatida, por lo menos con toda frecuencia inoperante» (*Surnaturel*, p. 145 s). Más tarde escribe: «En efecto, la teoría de la naturaleza pura ha nacido y se ha desarrollado en un medio intelectual en el que la noción de finalidad se había atenuado» (R.S.R., p. 97). Es a este propósito que encontramos en De Lubac el tema de las dos filosofías encontrado ya en De Montcheuil y Bouillard; cf. *Surnaturel*, pp. 130 ss, 145, 250 ss; R.S.R., p. 96 nota.

43. La «nueva escuela» se extiende demostrando que el concepto de naturaleza pura no es indispensable para expresar la gratitud de lo sobrenatural (De Montcheuil, o. c., p. 38; De Lubac, *Surnaturel*, p. 107, 113, 123, 152 nota; R.S.R., pp. 86 s; 99 ss; Bouillard, p. 377 ss; «Orientierung», p. 139 s); más aún, que es insuficiente (De Lubac, *Surnaturel*, p. 154; R.S.R., p. 99 ss; Bouillard, p. 380 ss.).

44. *Surnaturel*, p. 487.

caso y para *cualquier* naturaleza, a su carácter intrínsecamente divino» [45]. Este carácter intrínseco asegura a lo sobrenatural la gratuidad específica distinta de la gratuidad de la creación, exigida por la doctrina católica [46].

Se opera así una inversión en la consideración del problema de lo sobrenatural. La escuela de la naturaleza pura concebía al hombre constituido también sin lo sobrenatural, y, por tanto, se situaba «desde el hombre» para considerar lo sobrenatural. La naturaleza era lo «primero», y lo sobrenatural venía después. La nueva escuela, en cambio, no puede concebir al hombre sin lo sobrenatural, y, por consiguiente, no puede situarse «desde el hombre» para considerar lo sobrenatural; debe apuntar inmediatamente a lo sobrenatural: «No es en ningún caso la naturaleza la que por sí misma llama a lo sobrenatural: es lo sobrenatural, si se puede hablar así, lo que suscita a la naturaleza antes de ponerla en condiciones de acogerlo» [47]

Nadie puede negar que, en esta perspectiva, la dimensión esencial del hombre parece ser la religiosa. Apuntar inmediatamente a lo sobrenatural, sin pararse en la naturaleza pura, tiene la ventaja de cortar de raíz toda posibilidad de separación y, por consiguiente, de dualismo en la realidad.

En el sistema de la naturaleza pura, desarrollado lógicamente, dice De Lubac, «el orden sobrenatural pierde así su grandeza única. Termina por no constituir, respecto al orden natural, sino una especie de duplicado» [48]. Después la lógica intrínseca impulsa todavía: «Naturaleza y sobrenaturaleza [en aquel sistema] se desdoblan

45. *Surnaturel*, p. 154; «Orientierung», p. 140.
46. Cf. «Orientierung», p. 139.
47. R.S.R., p. 105; cf. *Surnaturel*, p. 493 s.
48. R.S.R., p. 88.

de tal modo, que la segunda no aparecía ya a una razón solícita sino como una sombra vana o hacía la figura de simple ornamento postizo» [49]; «algo absolutamente accidental y, digamos la palabra, superficial, una superestructura de la que el hombre, así acabará pareciendo, habría podido perfectamente prescindir» [50]. Es así como ve De Lubac en el sistema de la naturaleza pura uno de los factores del movimiento de «laicización» y, por tanto, de la decadencia religiosa que se inició en el renacimiento [51].

Por el contrario, la perspectiva abierta por la nueva escuela se convierte en factor del renacimiento religioso. No puede concebirse al hombre constituido *en sí*, con un fin natural *suyo*.

Esta imposibilidad, al menos actual, de la naturaleza pura es para De Lubac una afirmación del dominio supremo y absoluto de Dios: «Es imposible... admitir que el hombre o alguna criatura, la que fuere, pueda escapar a la empresa total de un Dios celoso» [52].

De Lubac presenta estas conclusiones de carácter filosófico y teológico junto a otras de carácter histórico del más vivo interés.

Algunas se refieren a la interpretación de santo Tomás y las insertaremos en el tratado sobre el deseo de ver a Dios [53]. Otras se refieren especialmente a la teoría de la naturaleza pura. De Lubac ha trazado su historia. La teoría de la naturaleza pura ha entrado en teología como de refilón, sin constituir jamás objeto de una discusión en regla [54]. La fecha de entrada es reciente (p. 103).

---

49. *Surnaturel*, p. 174 s.
50. R.S.R., p. 116.
51. *Surnaturel*, pp. 153, 424 s.
52. *Surnaturel*, p. 492.
53. Véase, más adelante, p. 77 ss.
54. *Surnaturel*, p. 129.

Había nacido, parece, de la especulación medieval, que se complacía en preguntarse qué podría hacer Dios *de potentia absoluta*. El primero en usarla para una construcción teológica fue Cayetano (p. 105); pero el que ha contribuido más a difundir su empleo fue Suárez (p. 117). La coyuntura histórica de la controversia contra Bayo la puso muy en boga: la refutación de Bayo se construyó sobre la naturaleza pura. Entonces la naturaleza pura apareció como una «cuasi-necesidad». Antes de finales del siglo XVI, «entrará en una corriente que impulsa a los teólogos» (p. 150). De Lubac, que se ha preocupado de subrayar que el «sistema no es tradicional» [55], subraya también que no ha obtenido nunca la unanimidad de los teólogos, ni siquiera después de la controversia bayana (p. 71, 318), y que no fue jamás «sancionada por un acto de la autoridad suprema» (p. 176).

c) Reflexión crítica.

Las tesis de la nueva escuela se han impuesto a la atención de los teólogos. La literatura crítica que han suscitado se ha extendido sobre las conclusiones de carácter histórico y sobre las instancias de carácter teológico; es, por el contrario, bastante restringida sobre las consideraciones de carácter filosófico. Naturalmente, a través de la historia y de la teología se llega también a la

55. Páginas 161, 180; cf. DE MONTCHEUIL, o. c., p. 38. Es más, le llama contrario al agustinismo y al tomismo (*Surnaturel*, pp. 96, 117-120, 144; BOUILLARD, o. c., p. 378). Por su parte, DE MONTCHEUIL, después de haber notado que muchos siglos de pensamiento cristiano no lo habían conocido, añade: «Que no se diga que hay aquí una laguna a causa de la imprecisión de la doctrina»; y, refiriéndose a san Agustín: «Se puede poner en lugar de su solución otra: que no se diga que es para precisarla» (p. 38).

filosofía. Sin embargo, es preciso subrayar este movimiento. Éste muestra una vez más la diversidad de perspectiva en que están las dos escuelas teológicas, la «nueva» y la «antigua». La nueva ha partido de preocupaciones filosóficas y ha llegado a conclusiones históricas; la antigua parte de preocupaciones históricas y llega a conclusiones filosóficas.

Independientemente de juicios de valor sobre las conclusiones y sobre el método, nos parece que esta diversidad de perspectiva termina por determinar una heterogeneidad de problemas. El problema de la naturaleza pura, estudiado por la nueva escuela, y el problema del deseo natural de ver a Dios, estudiado por la escuela antigua, aun cuando *materialiter, ex parte obiecti*, pueden llevarse a la superposición, sin embargo, *en cuanto problemas*, históricamente aparecen distintos porque han caminado por vías diversas. El primero, en un ambiente particularmente sensible a las preocupaciones filosóficas, y, por consiguiente, abierto a todo el mundo del pensamiento, porque la filosofía es de todos; el segundo, en cambio, en un ambiente reservado, más restringido, al que tienen acceso sólo los teólogos con sus preocupaciones específicas. A pesar de los puntos de contacto y las repercusiones inevitables, justamente porque los dos temas se unen solamente de refilón, hay que reconocer que, en cuanto problemas, son distintos.

Un examen crítico (K. Rahner [56], L. Malevez [57]) de las conclusiones filosoficoteológicas de la nueva

56. Cf. K. Rahner, *Eine Antwort*, en «Orientierung» (1950) 141-145. La respuesta es dada al Anónimo que, en el mismo fascículo de «Orientierung», pp. 138-141, había expuesto las ideas de la «nueva escuela» bajo el título: *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade*.

57. Cf. L. Malevez, *La gratuité du surnaturel*, en «Nouv. Rev. Théol.» 75 (1953) 561-586, 673-689.

escuela muestra que éstas comprometen la gratuidad de lo sobrenatural [58].

Podemos reducirlo a silogismo de esta manera: el fin determina la naturaleza del espíritu; ahora bien, el fin del espíritu es lo sobrenatural; luego, lo sobrenatural determina la naturaleza del espíritu. La conclusión presenta lo sobrenatural como constitutivo esencial del espíritu; y un sobrenatural *constitutivo* [59] *esencial* del espíritu no puede ya ser gratuito para el espíritu.

La misma conclusión nace inmediatamente de la afirmación de la imposibilidad de la naturaleza pura. Si el espíritu creado no puede no ser ordenado a lo sobrenatural, lo sobrenatural, entendido como fin, deviene constitutivo del espíritu, y la gratuidad de lo sobrenatural resulta comprometida. No basta para salvarla la gratuidad intrínseca que deriva de la naturaleza trascendente y, por tanto, innaturalizable de lo sobrenatural. Ésta, nota Rahner, pone en claro la excelencia del don, pero no hace por eso mismo el don. El carácter de don debe resultar de la libertad de la relación.

Por lo cual el esquema elaborado por la nueva escuela para afirmar la gratitud de lo sobrenatural debe ser tenido por insuficiente. Es necesario volver al esquema de la naturaleza pura; y es preciso afirmar la necesidad del concepto de naturaleza pura para expresar la gratuidad de lo sobrenatural.

La crítica, que rechaza las conclusiones de la nueva escuela, ¿qué es lo que rechaza en el silogismo formulado por ésta? No se puede, evidentemente, rechazar la

---

58. El examen crítico desde el punto de vista estrictamente teológico ha sido hecho por muchos. Es clarísimo el realizado por CH. BOYER, *Nature pure et surnaturel dans le «Surnaturel» du Père De Lubac*, en «Gregorianum» 28 (1947) 379-395.

59. Cf. «Orientierung» (1950) 141.

conclusión y mantener las dos premisas. Es aquí donde la crítica parece revelar cierta insuficiencia [60].

K. Rahner podría ser representativo, pero es difícil decir si su pensamiento sobre este punto es sutil o incierto. Él, aceptando una postura del Anónimo, al cual responde en «Orientierung»[61], reconoce que la acción constitutiva de Dios marca interiormente a los seres. El extrinsecismo, en todos sus desarrollos, es también para Rahner una doctrina peligrosa y digna de ser proscrita. En una palabra, Rahner mantiene la «mayor» del silogismo. Pero la «menor» es clara, se impone a todos necesariamente. ¿Y entonces? Resulta que la atención es dirigida al problema filosófico del fin y, por tanto, a la naturaleza del espíritu.

Nos parece un deber hacer estas observaciones. Es claro que el *propio* fin es interior a una naturaleza y, por consiguiente, la determina; es decir, es necesario admitir una identidad *real* entre la naturaleza de un ser y su fin propio. Pero ¿cómo se define, en el plano del conocimiento, el fin propio de un ser? Cuando afirmamos que el fin propio de un ser determina su naturaleza, estamos en el terreno estrictamente ontológico, y por fin propio entendemos el fin adecuado a la naturaleza del ser, un fin que sigue todavía indefinido y que podría incluso no coincidir con el fin realizado por el ser con la propia historia. En efecto, en una concepción no mecanicista de la historia, no puede ser reconocido válido el método de investigación que concluye lo que debe ser de lo que es. Por lo cual recusar determinar el fin propio del hombre a base de la unicidad, obligatoriedad,

---

60. Cf. L. RENWART, *La «nature pure» à la lumière de l'encyclique «Humani generis»*, en «Nouv. Rev. Théol.» 74 (1952) 353, n.º 44.
61. «Orientierung» (1950) 138-145.

necesidad, etc., de su fin *efectivo*, sobrenatural, no significa desconocer el principio metafísico de que el fin propio de un ser determina la naturaleza del ser, sino simplemente rehusar hacer coincidir, sin discusión, el fin propio con el fin efectivo, es decir, la metafísica con la historia.

Ahora bien, ¿cuál es el fin propio del espíritu? Para la «nueva escuela», es su fin efectivo, es decir, el sobrenatural, de tal suerte que un fin puramente natural mudaría esencialmente la naturaleza del espíritu.

En esta posición, además del proceder metodológico ya denunciado, que identifica sin discusión historia y metafísica, hay también otro punto oscuro. Es evidente que esta posición concibe el fin sobrenatural como *distinto* del fin natural, tanto, que *otro* fin constituye *otra* naturaleza. Esta concepción supone ya resuelto el problema de la relación natural—sobrenatural en el sentido de una alteridad radical. Pero ¿de dónde ha venido esta solución?, ¿cómo puede presuponerse, si constituye el objeto de la investigación? Nos tememos encontrar aquí una petición de principio.

Además, sostener que el fin sobrenatural es *otro* (en el sentido indicado) distinto del fin natural, ¿no significa quizá concebir el fin sobrenatural como otro fin propio natural? Es decir, en la base de la concepción de la nueva escuela, ¿no reaparece invertido aquel dualismo que ella aborrece y que pensaba haber cortado de raíz?

El misterio de lo sobrenatural participado se circunscribe exactamente aquí, en la alteridad del fin sobrenatural que se sustituye al fin natural sin decirnos cómo. Empero, una cosa es cierta: que lo sobrenatural es un «ente» originalísimo, único, porque es de otro mundo, y, por tanto, no se ha de pensar como las cosas de nues-

tro mundo. Nos parece que la nueva escuela no ha advertido esto suficientemente. La necesidad de retornar al esquema de la naturaleza pura para afirmar la gratuidad de lo sobrenatural parece cerrar críticamente la discusión sobre la naturaleza pura. La cierra trasladando el problema a la posición antigua. Sin embargo, no se ha caminado en vano. Si es verdad que la naturaleza pura ha entrado en teología de refilón y se ha acomodado sin discusión crítica, hoy es necesario decir que permanece allí porque ha tenido su justificación crítica.

Históricamente, la encíclica *Humani generis* ha dado autoridad a este modo de ver [62].

Por nuestra parte, señalaríamos con precisión así la aportación de la encíclica: mientras hasta hoy (1950) el magisterio ha afirmado la gratuidad de lo sobrenatural sin ulterior precisión, hoy especifica la gratuidad de lo sobrenatural; es aquella gratuidad particular que la posibilidad de la naturaleza no ordenada ni llamada al orden sobrenatural pone en claro. Por lo cual la reflexión teológica, que hasta hoy tenía el cometido de subrayar la gratuidad de lo sobrenatural pero era libre para elegir los modos de expresarla, desde hoy es llamada a una afirmación de gratuidad *específica* que limita su libertad de elección: el concepto de una naturaleza no ordenada ni llamada al orden sobrenatural no es ya facultativo, es obligatorio para la teología.

La afirmación, naturalmente, no la subrayamos en el sentido de que el concepto de naturaleza pura sea hoy un concepto canonizado. Es más que legítima, obligada, la sutileza de los teólogos [63] al distinguir entre una defi-

---

62. Cf. supra, p. 9.

63. La *Humani generis* pone en guardia contra una sutileza que puede resultar excesiva; cf. AAS 42 (1950) 568.

nición en sentido estricto y una enseñanza magisterial, que no es una definición en sentido estricto. Pero hoy está claro que la cuestión de la posibilidad de una naturaleza reducida al orden natural no puede considerarse ya *libere disputata.*

La *Humani generis* la ha insertado con autoridad entre las enseñanzas del magisterio.

4. *Conclusión*

Hay una evidente continuidad de pensamiento entre la discusión sobre la inmanencia de principios de siglo y la discusión sobre la naturaleza pura de la mitad de siglo. El tema idéntico, relación natural—sobrenatural, es afrontado con una sensibilidad idéntica y aguda del dato histórico, concreto, y de la condición efectiva del hombre. Es más, se puede construir la curva ideal trazada por el problema en esta mitad de siglo de esta manera: el planteamiento *histórico* del problema, subordinado en la teología precedente, se sitúa en primer plano con la discusión sobre la inmanencia, y adquiere luego caracteres de absoluto con la «nueva teología».

Pero es necesario captar la profundidad de este esquema, demasiado fácil en muchos sentidos; significa que la discusión sobre la inmanencia pensaba renovar el problema de la relación naturaleza-sobrenatural manteniéndolo en la filosofía *recepta,* mientras que la nueva teología declara a la filosofía *recepta* insuficiente para el problema y, por tanto, que se debe renovar. Es precisamente para ahondar en esto para lo que ha trabajado la nueva escuela: «Establecer el espíritu en su dignidad sumisa de imagen de Dios» [64], que significa trabajar para

64. *Surnaturel,* p. 437.

la construcción de una nueva filosofía religiosa del espíritu. Es únicamente porque el esfuerzo no ha tenido éxito por lo que el problema viene de nuevo y se coloca sin solución de continuidad con la posición precedente. Aparece entonces como la desviación de aquélla ya temida por los Valensin [65].

Hemos puesto ya en claro un resultado de la discusión sobre la naturaleza pura: la aceptación crítica del concepto de naturaleza pura en teología. Pero el resultado más notable es indudablemente la toma de posición del magisterio. Desde el punto de vista del teólogo, es necesario decir que, si una discusión ha provocado una intervención del magisterio que ha explicitado un poco el dato revelado, esa discusión ha sido indudablemente fecunda y preciosa.

Nos parece haber mostrado que en la discusión sobre la naturaleza pura el dato revelado de la gratitud de lo sobrenatural se ha *determinado:* de gratuidad genérica ha pasado a ser específica. Ahora el teólogo sabe cuál es la dirección de marcha para la investigación ulterior.

La *Humani generis,* que ha insertado en las actas del magisterio el concepto de naturaleza pura sirviéndose de él como de medio expresivo del dato revelado, ha hecho por esto mismo más actual el problema de cómo concebir la naturaleza pura. Se pueden delinear dos tendencias:

1) Concebir la naturaleza pura *primero* en su entidad esencial, y después en su función de medio expresivo del dato revelado.

2) Tendencia opuesta: considerarla *primero* en su función de medio expresivo, y después en su entidad esencial.

---

65. Cf. supra, p. 35.

La diversidad de perspectiva no puede no reflejarse en los «datos».

Para la primera tendencia, la naturaleza pura será inevitablemente concebida como un dato ya conocido y determinado por sí mismo. Para la segunda tendencia, en cambio, la determinación de la naturaleza pura se hace en función de su cometido de medio expresivo. Según que el cometido de expresar el dato revelado lo va exigiendo, la naturaleza pura, ciertamente pensada como teniendo consistencia en sí, gana en determinación.

Los teólogos son llamados a reflexionar sobre el problema de la naturaleza pura.

III. La discusión sobre el deseo de ver a Dios

La expresión «deseo de ver a Dios», genérica en sí, tiende a hacerse técnica en teología. Quiere expresar la relación del hombre con su fin. En todo caso, el fin del hombre es Dios, y, dada la naturaleza espiritual del hombre, deberá ser una contemplación amorosa de Dios. Por tanto, la expresión puede expresar cualquier relación del hombre con su fin. Pero la teología reserva la expresión *visio Dei* a la contemplación sobrenatural de Dios que se tendrá «en la gloria». En este sentido, expresa no el fin del hombre en general, sino el fin *último* en su carácter de sobrenaturalidad.

Ahora bien, ¿cuál es la relación del hombre con su fin último sobrenatural? Parece posible una diversa acentuación y, por consiguiente, una orientación diversa.

Si se acentúa el carácter de *sobrenaturalidad* del fin último, hay que subrayar su trascendencia y, por tanto, en virtud de la orientación tomada, hay que llegar a la conclusión de la incapacidad absoluta, la indiferencia del hombre en lo que a él se refiere: el hombre, *en cuanto hombre*, no puede nada en lo sobrenatural, que es incognoscible, inexigible, innaturalizable, etc. En consecuencia, parece que no se puede hablar de un deseo natural de ver a Dios; o no hay ningún deseo de la *visio Dei* o, si hay un deseo, no es natural, ha sido dado. Si, en cambio, se acentúa el carácter de *fin*, impulsados por la orientación tomada en sentido opuesto, no hay más remedio que aproximarlo de algún modo al hombre, que no puede permanecer indiferente respecto del propio fin, aunque sea de otro orden, sobrenatural. Y quien entra a fondo en esta perspectiva cree poder concluir de alguna manera que existe un deseo natural de la visión beatífica.

En ambos casos está implicada en la base una concepción de la relación natural—sobrenatural.

Las dos tendencias son claramente visibles en dos series de textos de santo Tomás. La primera serie insiste en el carácter sobrenatural y, por tanto, absolutamente trascendente de la bienaventuranza. Motte [66] cita estos textos, distinguidos en tres grupos porque se refieren respectivamente a la bienaventuranza, a la gracia, a las virtudes: *a)* I, q. 12, a. 4 s; I-II, q. 5, a. 5; III C. G., c. 52 s; *b)* I-II, q. 109; *De Veritate*, q. 27; (I, q. 62; *c)* I-II, q. 62; *De virt. in comm.*, a. 10.

La segunda serie, insistiendo en el carácter de fin, parece afirmar que la *visio Dei* es el objeto del deseo na-

66. En «Bulletin Thomiste» 3 (1930-1933) 652.

tural del ser espiritual. MOTTE [67] cita estos textos: I, q. 12, a. 1; II, q. 3, a. 8; III C.G., cc. 25-51; *Comp. Theol.* I, c. 104 [68].

Los textos de la primera serie no crean problema. Son entendidos como una afirmación de la absoluta trascendencia de lo sobrenatural, sobre la cual el acuerdo de los teólogos no puede no ser unánime. Graves problemas suscitan, en cambio, los textos de la segunda serie, que parecen comprometer la trascendencia de lo sobrenatural. Bajo la expresión compendio «problema del deseo natural de ver a Dios», hay en realidad más problemas: el problema exegético del pensamiento de santo Tomás (el de la interpretación de los textos y el de la conciliación de las dos series de textos), el problema filosófico de la naturaleza del espíritu y el problema teológico de la relación naturaleza-sobrenatural. De aquí las vivas discusiones de los teólogos.

En la historia de la teología, hasta hoy, dos períodos vieron las discusiones más encendidas: los siglos XVI-XVII y la primera mitad del siglo XX. Justamente al principio del siglo XX, SESTILI ha hecho una publicación particularmente significativa sobre este problema específico: *De possibilitate desiderioque primae causae substantiam videndi* [69]. Era una publicación de valor, pero entonces no suscitó discusión. Ésta nació veinticinco años después en torno al nombre de De Broglie, y se abrió de nuevo cuarenta y cinco años después en torno al nombre de De Lubac.

---

67. Ibid.

68. Se pueden añadir, siguiendo la indicación de G. DE BROGLIE (cf. «Rech. Sc. Relig.» 14 [1924] 193-195): *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 4 ad 5; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1 s; *De Verit.*, q. 8, a. 1; *Quod* 1, 10, a. 17.

69. J. SESTILI había expuesto anteriormente su pensamiento en un opúsculo titulado *De naturali intelligentis animae appetitu intuendi divinam essentiam*, Roma 1896.

1. *La fase «G. de Broglie»*

a) Las conclusiones de De Broglie [70]

De Broglie analiza los textos de la segunda serie (sólo algunos, pero que para él tienen un valor de ejemplo y, por tanto, universal), que estima de una claridad extrema y «familiares» a todos los discípulos de santo Tomás, y llega a estas conclusiones de carácter histórico:

1) Santo Tomás piensa que la visión beatífica es «el término supremo» al que todo querer espiritual aspira naturalmente «a modo de veleidad ineficaz» (p. 481); por tanto, deseo *natural* ineficaz.

2) Para santo Tomás el deseo natural ineficaz atestigua la posibilidad intrínseca de la visión beatífica, pero sin exigir en modo alguno que esta visión nos sea efectivamente destinada por Dios.

3) La tesis de la demostrabilidad racional de la posibilidad absoluta de la visión beatífica, aunque menos común que la tesis opuesta, no puede ser rechazada absolutamente en nombre de la tradición escolástica; un buen número de discípulos de santo Tomás (Silvestre de Ferrara, Domingo de Soto, los salmanticenses, Valencia, Vázquez) han interpretado al maestro en este sentido (p. 495 s).

4) La doctrina del deseo natural ineficaz es una doctrina *formalmente* tomista, es decir, coherente con las dos orientaciones a que invitan los textos tomistas (p. 6).

Interesa especialmente la tesis del deseo natural inefi-

---

70. G. DE BROGLIE ha expuesto su pensamiento en tres artículos de título único: *De la place du surnaturel dans la philosophie de S. Thomas*, en «Rech. Sc. Relig.» 14 (1924) 193-245, 481-496; 15 (1925) 5-54.

caz. Los argumentos sobre los que De Broglie piensa poderla establecer son dos. En primer lugar, los textos, que son de una claridad extrema. «Hace ya cuatro siglos que se vienen realizando esfuerzos para hacerlos oscuros, pero sin éxito hasta ahora» (p. 195 s). Después, la estructura de la *Summa contra Gentes*, «que es sin duda la fuente más pura» de donde se puede tomar esta doctrina (p. 206): basta leer la conclusión del capítulo 50 del libro III. Ahora bien, nota De Broglie, según la declaración explícita de santo TOMÁS [71] el esquema de la *Summa contra Gentes* es éste: los tres primeros libros están dedicados exclusivamente a las verdades concernientes a Dios que la razón puede conocer por las propias fuerzas; el libro IV, en cambio, trata de las verdades que exceden la capacidad de la razón. A base de esta distinción, es necesario concluir que la doctrina de la posibilidad de demostrar la visión beatífica entra en el campo accesible a la razón (p. 404).

La dificultad para aceptar esta tesis y la fuerza de los argumentos que la prueban no es para De Broglie de carácter exegético, sino de orden teológico. Se teme comprometer la trascendencia de lo sobrenatural (p. 209 s). Se dice, en efecto: es un principio tomista que el «deseo de la naturaleza no puede ser inane». Ahora bien, si se afirma que el deseo de la visión de Dios es natural, se debe llegar a la conclusión de la necesidad de que sea satisfecho, es decir, se debe concluir que es efectiva la exigencia de la sobrenatural.

La respuesta a esta dificultad constituye la inspiración teológica del estudio de De Broglie. Éste acepta claramente el principio tomista, pero descubriendo su sentido

---

71. *Summa contra Gentes*, lib. I, c. 9.

subyacente así: «El deseo natural no puede ser inane en la materia de que se trata *(iuxta subiectam materiam)*». Por lo cual ha de entenderse, no en el sentido de que encontrará necesariamente su satisfacción, sino en el sentido de que se dará necesariamente la posibilidad intrínseca y extrínseca de su satisfacción. En otras palabras, el deseo natural de la visión beatífica no es absurdo (posibilidad intrínseca) y puede ser llenado si Dios lo quiere (posibilidad extrínseca). Donde aparece que todo depende de la libre iniciativa de Dios, sin que exista de parte de la criatura exigencia alguna. Por lo cual De Broglie puede defender su tesis: la trascendencia de lo sobrenatural se salva también sin exigir su incognoscibilidad absoluta, es decir, afirmando incluso la posibilidad de una demostración racional (pp. 241-243). Una sistematización más bien expeditiva ha hecho de De Broglie el jefe de una posición extrema sobre el problema del deseo natural de ver a Dios [72]. Después de él están alineados Laporta y O'Mahony.

b) J. Laporta.

Laporta [73] llega a sus conclusiones a través de un estudio sobre el concepto de apetito natural y de potencia obediencial en santo Tomás.

Según él, santo Tomás afirma la existencia de un apetito *natural innato* de la visión beatífica (p. 274). Apetito «natural» no se define en oposición a sobrenatural, como entienden los comentaristas de santo Tomás, fal-

72. Cf. P. Descoqs, *Praelectiones theologiae naturalis*, t. II, París 1935, p. 228.

73. J. Laporta, *Natur en Gnade*, en «Ons Geloof» 12 (1926) 433-452; y *Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez S. Thomas d'Aquin*, en «Ephem. Theol. Lov.» 5 (1928) 257-277.

seando así su pensamiento (p. 258), sino en oposición a libre: «El apetito natural no designa nunca en santo Tomás una volición libre» (p. 264). Por consiguiente, es apetito *necesario* de la visión beatífica. «Innato» no añade nada al natural de santo Tomás, simplemente lo traduce para la crítica moderna que ha perdido su sentido turgente, e intenta expresar el apetito natural en cuanto definido por la naturaleza misma, «determinado por la forma natural del ser» (p. 258). De un modo más completo: el apetito natural, en santo Tomás, indica «una tendencia necesaria que no existe sin una ordenación metafísica que se confunde con la finalidad misma del ser» (p. 272).

Detrás de esta tesis está la concepción de santo Tomás sobre la naturaleza del espíritu creado. Según santo Tomás, toda inteligencia creada implica una aparente antinomia. En cuanto naturaleza intelectual, está necesariamente ordenada a la visión intuitiva de Dios como a su bienaventuranza perfecta y único fin verdaderamente último. Por otra parte, en cuanto criatura, le es absolutamente imposible alcanzar este fin con solas sus fuerzas» (p. 258). Es decir, el espíritu creado es el punto de incidencia de dos órdenes: el orden de finalidad y el de realización. Pero los dos órdenes no coinciden: el fin del espíritu creado supera las capacidades realizadoras del espíritu creado. Por lo cual se puede definir el espíritu creado mediante el concepto de principio natural y de potencia obediencial. El primero expresa el orden de finalidad marcando su ordenación trascendental; el otro expresa el orden de realización subrayando, por la definición, su pasividad.

«La aparente antinomia» del espíritu creado da razón, en último análisis, de las dos series de textos en

los cuales santo Tomás parece negar y afirmar la existencia del apetito natural de ver a Dios. La serie afirmativa se refiere al orden de finalidad; la serie negativa, al orden de la realización (p. 268).

c) J. E. O'Mahony [74].

Los supuestos metodológicos de O'Mahony son tres: no aislar el pensamiento de santo Tomás sobre la posibilidad de la elevación a lo sobrenatural del conjunto de la metafísica tomista; dejar a los textos de santo Tomás su genuina fuerza expresiva; no traducir el pensamiento de santo Tomás con el vocabulario de Escoto. Adoptando estos principios, llega a afirmar:

1) Según santo Tomás, el deseo de la bienaventuranza es un deseo natural.

2) Según santo Tomás, la bienaventuranza para el espíritu creado es necesariamente sobrenatural.

En la situación de nuestra investigación, es evidentemente la segunda afirmación la que interesa. Pone un vínculo bastante estrecho entre el espíritu y su fin sobrenatural, por lo cual el espíritu, incapaz por sí solo de llegar a su fin, ha de concebirse como esencialmente incompleto (en el significado del término francés *inachevé)*, en perpetua tensión.

Lo que salva la gratuidad de lo sobrenatural en el pensamiento de O'Mahony es la distinción entre el orden de la finalidad y el orden de la eficiencia. El hombre no puede tener nada más que un fin último, el fin sobrenatural. Pero también: el hombre no puede tener nada más que una capacidad, una eficiencia natural. Por lo

74. J. E. O'Mahony, *The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Cork 1928.

cual la posibilidad de realizar un fin que supera nuestras capacidades de eficiencia no puede venirnos sino por la gracia.

De Broglie, Laporta y O'Mahony notan una disensión entre santo Tomás y sus comentaristas modernos. Santo Tomás afirma un apetito natural de la visión beatífica; sus comentaristas entienden un deseo elícito y libre, desde el momento que es «condicionado, imperfecto, pura veleidad». Los tres teólogos se apartan de los comentaristas modernos para tornar a santo Tomás y sostener con él la posición del apetito natural de la visión beatífica. Unidos en la interpretación de santo Tomás, no llegan, sin embargo, a las mismas conclusiones. En este plano es necesario trazar un surco profundo entre De Broglie y los otros dos. De Broglie se aparta de los comentaristas modernos de santo Tomás sobre el problema particular, manteniendo empero su filosofía del espíritu [75]. En cambio, Laporta y O'Mahony señalan una separación bastante más profunda, poniendo en juego toda su filosofía del espíritu [76].

Es, por consiguiente, bastante más exacto, como hace MOTTE [77], quitar a De Broglie de esta posición extremista y colocarle entre los sostenedores de la vía media.

75. Cf. la razón por la cual santo Tomás no habría tomado en consideración la naturaleza pura, en «Rech. Sc. Relig.» 14 (1924) 241.
76. Cf. LAPORTA, art. cit., p. 272.
77. «Bulletin Thomiste» 3 (1930-1933) 752.

2. *La oposición*

Las tesis de De Broglie y de Laporta han suscitado dos tipos de literatura crítica, una de oposición radical y otra de oposición moderada. La primera rechaza en todos los sentidos el concepto de apetito natural; la segunda le busca un sentido aceptable, matizando el significado que le dieron los autores citados.

a) Oposición radical.

Los autores [78] de esta corriente, unidos en la oposición al deseo natural, se dividen en la variedad de las tendencias personales de investigación.

---

78. Citamos del «Bulletin Thomiste» 9 (1932) n.os 751-761, completándolo, en algún caso, con las publicaciones posteriores:

GARRIGOU-LAGRANGE, *L'appétit naturel et la puissance obédientielle*, en «Rev. Thom.» 11 (1928) 474-478.

El mismo, *La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer?*, en «Rev. Thom.» 16 (1933) 669-688.

El mismo, *De demonstrabilitate possibilitatis mysteriorum supernaturalium*, en «Angelicum» 12 (1935) 217-222.

El mismo, *La possibilité de la grâce est-elle rigoureusement démontrable?*, en «Rev. Thom.» 19 (1936) 194-218.

El mismo, *Vérité et immutabilité du dogme*, en «Angelicum» 24 (1947) 124-139.

El mismo, *L'immutabilité des vérités définies et le surnaturel*, en «Angelicum» 25 (1948) 285-298.

P. BALZARETTI, *De natura appetitus naturalis*, en «Angelicum» 6 (1929) 352-386, 519-544.

F. PELSTER, *Zur Frage nach der Möglichkeit einer «beatitudo naturalis»*, en «Scholastik» 4 (1929) 255-260.

V. CATHREIN, *De naturali hominis beatitudine*, en «Gregorianum» 11 (1930) 398-409.

H. LENNERZ, *Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen?*, en «Scholastik 5 (1930) 102-108.

El mismo, *De Deo Uno*, Roma 1948, pp. 119-127.

W. D. BRUCKMANN, *The natural and surnatural End of the Intellect.*, en «New. Schol.» 5 (1931) 219-233.

E. ANCIAUX, *Vision intuitive de Dieu*, en «Coll. Dioec. Tornac.» 27 (1932) 507-522.

A. M. PIROTTA, *Disputatio de potentia oboedientiali iuxta thomisticam doctrinam*, en «Div. Thob. (Pi)» 32 (1929) 574-585; 33 (1930) 129-148, 360-385, 560-575.

Un primer elemento de división está constituido por la interpretación de los textos de santo Tomás.

Se sabe cómo Cayetano interpretaba estos textos que parecen afirmar el deseo natural de la bienaventuranza. Dice que son textos escritos por un teólogo «como teólogo, al que pertenece considerar las criaturas no según sus naturalezas propias, sino en cuanto están en relación con Dios» [79]; es decir, suponen la naturaleza en el estado de elevación gratuita. A esta luz, los textos de santo Tomás no plantean ciertamente dificultad a la teología: pueden y deben mantenerse en toda su fuerza. Algunos teólogos de la oposición radical (M. Cuervo, P. Dumont) han vuelto a poner de actualidad esta posición de Cayetano. Evidentemente, la argumentación de De Broglie sobre el carácter filosófico de los tres primeros libros de la *Summa contra Gentes* no les ha convencido.

Otros, en cambio, y son la mayoría, reconocen el carácter filosófico de los textos en santo Tomás, pero atenúan el sentido. Santo Tomás no habría hablado de apetito *natural* de la visión beatífica en el sentido de *innato*, sino simplemente de apetito natural (en contraposición a sobrenatural) elícito, condicionado, veleidoso. Santo Tomás no habría construido una rigurosa demostración de la posibilidad de la visión beatífica, sino simplemente habría establecido la no imposibilidad de un modo realmente negativo. Sustancialmente, es el tipo de interpretación ya propuesto por Báñez [80].

Van der Meersch, *De notione entis supernaturalis*, en «Ephem. Theol. Lov.» 7 (1930) 227-263.

M. Cuervo, *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética inmanentista*, en «Cienc. Tom.» 38 (1928) 332-348; 39 (1929) 5-36; 40 (1932) 289-317.

P. Dumont, *L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scholastiques*, en «Ephem. Theol. Lov.» 8 (1931) 205-224, 571-591; 9 (1932) 5-27.

79. ST I-II, q. 12, a. 8. 80. Cf. por ej., I, q. 12, a. 1.

En particular: algunos insisten sobre la imposibilidad de demostrar la visión beatífica (H. Lennerz, Pirotta, J. van de Mersch, R. Garrigou-Lagrange). Otros niegan que el apetito natural de santo Tomás sea el presentado por De Broglie (Balzaretti). Otros, aún, afirman la posibilidad de la bienaventuranza perfecta, para el hombre, sin la visión beatífica (Pelster, V. Cathrein).

Un juicio sobre esta literatura de oposición radical ha sido formulado por Motte. Éste afirma que todos estos autores están dominados por preocupaciones de carácter teológico: mantener la distinción entre el orden natural y el orden sobrenatural y afirmar la gratuidad del sobrenatural [81]. Más que del pensamiento de santo Tomás, están preocupados por encontrar el dogma en el pensamiento de santo Tomás, lo cual resulta quizá peligroso para la exégesis obvia de los textos difíciles [82].

b) Oposición moderada.

Es la que Motte presenta como la «vía media» entre la «izquierda» del apetito natural y la «derecha» de la oposición radical. A juzgar por la acogida que ha tenido, es necesario decir que parece nacer de un compromiso entre las exigencias de la exégesis y las «exigencias de la teología». En efecto, en nombre de la exégesis puede rechazar la posición de la derecha; y en nombre de las preocupaciones de orden teológico puede rechazar la posición de la izquierda.

Rechaza el deseo «condicionado» de Báñez y de sus discípulos tardíos. El sentido de la argumentación de

81. El ejemplo más explícito de este proceder *a priori* lo hemos encontrado en A. GARDEIL, *Le donné révélé et la Théologie*, Tournai ²1932, p. 282 s. Son pocas líneas, pero significativas.

82. «Bulletin Thomiste» 3 (1930-1933) 657.

santo Tomás no es: deseo de ver a Dios si es posible (deseo condicionado), sino: deseo de ver a Dios (deseo absoluto), de donde se sigue, en virtud del principio de que el deseo de la naturaleza no puede ser inane, que ver a Dios es posible. Rechaza el deseo «natural» entendido en el sentido de finalidad ontológica, porque probaría demasiado y concedería demasiado a las «audacias racionales» [83].

Unidos en esta doble oposición, los autores de la «vía media» buscan, cada uno por su propio camino, la solución del problema. Se trata de hacer, de algún modo, natural aquel deseo de ver a Dios que no puede ser natural en el modo entendido por los autores de la izquierda. En el fondo, todos se reducen a ver una «conveniencia» entre el dinamismo interior de la inteligencia, que busca conocer, y el conocimiento perfecto de la causa primera. Esta conveniencia «objetivamente real» funda la posibilidad de la visión beatífica. Después, en la determinación de la relación particular de la naturaleza a la visión beatífica establecida sobre la posibilidad afirmada, cada autor (F. Trancho [84], L. Charlier [85], M. D. Roland-Gosselin [86], Motte [87], S. Vallaro [88]) tiene su propia concepción y su propia terminología [89].

---

83. Motte, en «Bulletin Thomiste» 3 (1930-1933) 659.

84. A. Trancho, *Fundamento, naturaleza y valor apologético del deseo natural de ver a Dios*, en «Cienc. Tom.» 44 (1931) 447-468.

85. L. Charlier, *Puissance passive et désir naturel*, en «Ephem. Théol. Lov.» 7 (1930) 5-28, 639-662.

86. M. D. Roland-Gosselin, *Béatitude et désir naturel*, en «Rev. Sc. Philos. Théol.» 18 (1929) 193-222.

El mismo, en «Bulletin Thom.» 3 (1930-1933) 197-203, donde presenta el trabajo de O'Mahony, *The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 1929.

87. Motte, en «Bulletin Thom.» 3 (1930-1933) 651-676.

88. S. Vallaro, *De naturali desiderio videndi essentiam Dei et de eius valore ad demonstrandam possibilitatem eiusdem visionis Dei quidditativae*, en «Angelicum» 11 (1934) 133-170; 12 (1935) 192-216.

89. Cf. «Bulletin Thom.» 9 (1932) n.os 752-756.

Motte, que representa esta posición con particular finura, concluye así su estudio: «Es la espiritualidad de nuestra inteligencia la que nos permite cierto contacto con Dios en el orden del conocimiento y del deseo natural, de donde se deduce la posibilidad de un contacto más perfecto sobrenatural que realice las aspiraciones de la naturaleza [90].

Para caracterizar esta escuela se puede hablar de deseo *elícito* (en oposición al deseo natural de Laporta y O'Mahony), *natural* (en oposición al sobrenatural de Cayetano, Cuervo, etc.), *absoluto* (en oposición al condicionado de Báñez, Garrigou-Lagrange, etc.).

c) Conclusión.

Observando el desarrollo de esta primera fase de la discusión sobre el deseo natural, aparecen dos elementos de carácter metodológico.

El primero: es necesario decir que, en general, la discusión está planteada y conducida por cada autor con notable autonomía. El problema es único, pero un autor no lo acepta del otro en la posición en que el otro lo ha llevado; lo toma de sí mismo y lo lleva adelante por cuenta propia. Esta observación parece evidente si se advierte que raramente la discusión recae sobre los argumentos demostrativos; casi siempre se opone a la posición adversa un aspecto del problema que ella ha dejado en la sombra y, a base de este aspecto olvidado, no a base de la insuficiencia de sus argumentos, se rechaza la posición. Este modo de proceder es evidente que no puede llevar a la solución. Tiene el mérito de descubrir

90. Ibid., p. 660.

el problema en toda su complejidad, pero limitándose a proponerlo y a volverlo a proponer, mas renunciando implícitamente a resolverlo.

La segunda observación de carácter metodológico es la conexión estrechísima entre problema exegético, problema filosófico y problema teológico. La conexión no existe solamente en el plano objetivo, sino también en el plano subjetivo, es decir, en la mente de cada uno de los autores. Es una observación evidentísima [91]. Naturalmente, esta conexión subjetiva no puede no constituir un prejuicio desfavorable para la interpretación serena de los datos objetivos.

En cuanto al problema exegético, hay que reconocer que los más libres de preocupaciones de otro orden son los autores llamados «de izquierda». Pero el problema exegético no se agota en un análisis literal de los pasajes en discusión: fatalmente arrastra y empeña a toda la metafísica tomista. ¿Es coherente la exégesis de izquierda con la metafísica tomista? ¿Debemos construir sobre la exégesis de los pasajes difíciles la metafísica tomista, o debemos acomodar la exégesis de los pasos difíciles a la metafísica tomista? O'Mahony ha advertido la exigencia de esta ampliación de perspectiva, y los resultados que de ahí ha deducido son netamente favorables a su exégesis literal. Pero los críticos de la oposición siguen repitiendo que la metafísica tomista afirma con seguridad la distinción de los dos órdenes: natural y sobrenatural.

Se puede notar que también la expresión «metafísica tomista» necesita precisión. Es más que deseable una línea definida de demarcación que separe el pensamiento de santo Tomás de los desarrollos de los comentaristas

91. Cf. Motte, art. cit., p. 674.

del santo. Mientras no se haya hecho este trabajo, queda sobre el problema como una enojosa hipoteca. Pero ¿estamos en condiciones de hacer ese trabajo? Algo se ha intentado, y parece que se entrevé una evolución que, desde la afirmación del apetito innato de los siglos XIII-XVI [92], ha llevado a la idea de una simple no repugnancia respecto de la elevación sobrenatural posterior. Los puntos salientes de esta evolución serían Cayetano (Doucet,[93], Pelster [94], A. Fernández [95]), el protestantismo (Doucet [96], V. Cathrein [97]) y Jansenio (E. Elter [98]).

Pero ¿aceptan todos los estudiosos esta síntesis histórica? Es decir, ¿aceptan como pensamiento de santo Tomás el deseo natural de la bienaventuranza? Por esto resulta difícil defenderse contra cierta sensación de escepticismo sobre las posibilidades actuales para resolver estos problemas históricos.

Sobre el problema filosófico, hemos dicho ya que la posición de Laporta y de O'Mahony (no así, en cambio, la de De Broglie) es la más exigente: pone en juego toda la filosofía del espíritu.

El punto clave de esta filosofía se encuentra — para estos autores — en la afirmación de que la relación de finalidad es intrínseca al ser; por tanto, esencial, necesaria, única. Si su significado se alarga, como parece ló-

---

92. V. DOUCET, *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio*, en «Antonianum» 4 (1929) 167-208.

93. Art. cit.

94. F. PELSTER, *Zur Frage nach der Möglichkeit einer «beatitudo naturalis»*, en «Scholastik» 4 (1929) 255-260.

95. A. FERNÁNDEZ, *Naturale desiderium videndi divinam essentiam apud D. Thomam eiusque Scholam*, en «Div. Thom. (Pi)» 33 (1930) 5-28, 503-527.

96. Art. cit.

97. V. CATHREIN, *De naturali hominis beatitudine*, en «Gregorianum» 11 (1930) 398-409.

98. E. ELTER, *De naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris*, en «Gregorianum» 9 (1928) 269-306

gico, hasta la afirmación de que el fin determina la naturaleza del ser, y si se tiene presente que el fin actual del espíritu creado es sobrenatural, aparecen inmediatamente los graves problemas teológicos que la nueva filosofía del espíritu implica. El primero entre todos es el de la gratuidad de lo sobrenatural [99]. Nota Motte, al final de su presentación de estos autores: «Nuestros autores, que han subrayado tan justamente hasta qué punto se unen, según santo Tomás, naturaleza y gracia en el dinamismo del retorno a Dios, están inclinados por esto mismo a sostener esta finalidad, una y sobrenatural, como un dato absoluto que la razón no podría rechazar sin hacer ininteligible al hombre. La destinación metafísica del hombre a la visión de Dios se impone al filósofo» [100].

Para salvaguardar la gratuidad de lo sobrenatural, Laporta (seguido de O'Mahony), responde: «Lo que sobrepasa las fuerzas de la naturaleza, *ipso facto* sobrepasa sus exigencias» [101].

Pero es difícil convencerse de que ésta sea una respuesta exhaustiva.

De todas formas, la posición de Laporta y O'Mahony ha mostrado claramente a la reflexión teológica que los problemas son dos: el de la gratuidad de lo sobrenatural y el de la finalidad del ser espiritual, que ha de concebirse no de un modo extrínseco.

Roland-Gosselin, que, según lo que nosotros conocemos, ha hecho el análisis más interesante de las ideas de O'Mahony y rechaza sus conclusiones para proponer de nuevo la tesis de la potencia obediencial del espíritu

---

99. Cf. supra, la discusión sobre la naturaleza pura, páginas 45-48; 52-58.
100. Art. cit.
101. Art. cit., p. 276.

creado respecto de la elevación sobrenatural, puede representar de algún modo esta toma de conciencia del problema de la finalidad por parte de la crítica de oposición. Escribe, en efecto, comentando su «potencia obediencial», como para responder a una objeción: «Finalidad muy atenuada, pero todavía real...» [102].

Es necesario pues concluir que en las nuevas fases de estudio (siglo xx) el problema de la relación natural—sobrenatural no se presenta sólo como problema teológico de la gratuidad de lo sobrenatural, sino también como problema filosófico de la naturaleza del espíritu determinado por la propia finalidad.

3. *La fase «De Lubac»*

La discusión y el prolongarse de la discusión aún más allá del choque inmediato provocado por De Broglie, Laporta y O'Mahony, ha dado algún resultado parcial diversamente valorable. Señalamos: las conclusiones sobre el concepto de potencia obediencial, que ha de ser entendido no como una simple no repugnancia, sino como una actitud radical específica (Motte [103], S. Vallaro [104], Raineri [105] y otros [106]); la determinación de los dos únicos textos en que santo Tomás ha formulado explícitamente el axioma: «La gracia no quita la natu-

---

102. «Bull. Thom.» 3 (1930-1933) 202.

103. A. R. Motte, *Désir naturel et béatitude surnaturelle*, en «Bull. Thom.» 3 (1930-1933) 651-676.

104. S. Vallaro, *De naturali desiderio videndi essentiam Dei et de eius valore ad demonstrandam possibilitatem eiusdem visionis Dei quidditativae*, en «Angelicum» 11 (1934) 133-170; 12 (1935) 196-216.

105. A. Raineri, *De possibilitate videndi Deum per essentiam*, en «Div. Thom.» 39 (Piacenza 1936) 307-330, 409-429; 40 (1937) 3-21, 113-128.

106. Cf., más adelante, bibliografía, III, 5, sobre la «potencia obediencial» p. 9 s.

raleza, sino que la perfecciona»; o bien «La gracia supone la naturaleza» [107] (Soukup [108]); la identificación de los *quidam*, contra los que santo Tomás establece la posibilidad de una demostración racional de la bienaventuranza (Mulard [109]); una discusión entre De Broglie y Descoqs sobre el sentido de los tres documentos eclesiásticos que pueden ser traídos a propósito de la demostrabilidad racional de la visión beatífica [110].

En lo que se refiere al problema de fondo [111], nota que la discusión ha llegado a un punto muerto. De esta posición no logra sacarla ni siquiera el estudio, verdaderamente notable, de O'Connor [112]. En general, el único movimiento que se registra y del que el mismo O'Connor es un testimonio es a favor de la interpretación exegéticamente más literal de santo Tomás propuesta por Silvestre de Ferrara. Las exigencias de la exégesis parecen prevalecer sobre todas las demás.

a) Las conclusiones de De Lubac.

El mérito de haber abierto una nueva fase en la discusión del problema se le reconoce corrientemente a De Lubac.

De éste ya hemos expuesto la visión general; hemos de exponer ahora las conclusiones historicoexegéticas sobre este problema específico. Haciendo esta distinción no creemos incidir sobre el pensamiento de De

107. I, q. 1, a. 8 ad 1; II, q. 2, a. 2 ad 1.

108. L. Soukup, *Gratia supponit naturam. Eine Paraphrase zu zwei Thomasstellen*, en «Div. Thom. (Fr.)» 15 (1937) 25-32.

109. R. Mulard, *Désir naturel de connaître et vision béatifique*, en «Rev. Sc. Philos. Théol.» 14 (1925) 5-19.

110. Cf., más adelante, bibliografía, III, 6, p. 10 s.

111. «Bull. Thom.» 5 (1937-1939).

112. W. R. O'Connor, *The natural desire for God in St. Thomas*, en «The New Scholasticism» 14 (1940) 213-267.

Lubac. Es más, nos parece que esta distinción respeta incluso materialmente la disposición de su estudio [113].

Según De Lubac, en la doctrina tomista del deseo de ver a Dios se resume toda la enseñanza de santo Tomás sobre la relación naturaleza-sobrenatural (p. 477).

¿Cuál es esta doctrina? De Lubac quiere tomarla en el puro terreno exegético descartando toda preocupación de otro género, aun las más legítimas (p. 424-469). Encuentra que santo Tomás ha enseñado el deseo *natural* de la visión beatífica. En el lenguaje de santo Tomás, «natural» no se opone a «sobrenatural», sino a «libre» (p. 432-435). Además, en el lenguaje de santo Tomás no hay oposición entre «natural» y «elícito», como afirman los comentaristas modernos, sino que el deseo elícito manifiesta el apetito de naturaleza (p. 433-438). Se trata pues de *desiderium naturae*, necesario, absoluto, aunque ineficaz (p. 433-438). Como se ve, la exégesis de De Lubac reencuentra la posición de Laporta y de O'Mahony.

Pero después De Lubac prosigue y se pregunta: ¿Qué es lo que establece santo Tomás sobre el deseo natural de la bienaventuranza? Responde: No la posibilidad para el hombre de ser elevado a lo sobrenatural, sino la destinación efectiva del hombre a lo sobrenatural, el hecho de la elevación a lo sobrenatural (p. 467). De Lubac lo establece con dos argumentos.

1) La doctrina tomista de la única bienaventuranza. Contra el parecer de comentaristas antiguos y modernos (Suárez, Sestili, Rousselot, Hugueny, Stufler, Cathrein, Mulson, cuyos argumentos analiza) [114], De Lubac sos-

113. H. De Lubac, en *Surnaturel*, desarrolla el problema, en parte por sí mismo, bajo el título «Notes historiques» (pp. 429-480). Es un desfile de apéndices.

114. Cf. también H. Bouillard, *Conversion et Grâce chez S. Thomas d'Aquin*, París 1944, pp. 77-81.

tiene que santo Tomás no ha pensado nunca en la posibilidad, para el hombre, de un doble fin, definido por una doble bienaventuranza, natural y sobrenatural; ninguna alusión y ninguna hipótesis de naturaleza pura. Para santo Tomás, el fin último del hombre es único, el fin sobrenatural (p. 449-465, 471). En consecuencia, la afirmación obvia de la posibilidad de llegar al propio fin significa la afirmación de la posibilidad efectiva de llegar a lo sobrenatural. El hecho de lo sobrenatural como fin está fuera de discusión. Se podrán discutir los medios para llegar a él.

2) Las declaraciones de santo Tomás, en particular en el *Compendium Theologiae*, cap. 104, y en la primera parte de la *Suma*, cuestión 12, artículo 1.°. De esos lugares resulta claro que el principio «el deseo de la naturaleza no puede ser inane» se entiende en el sentido de que el «deseo de la naturaleza», para no ser vano, exige la posibilidad concreta de llegar al propio objeto; si no tiene esta posibilidad, precisamente en cuanto deseo, es vano.

Si se quiere definir la exégesis de De Lubac en función de las exégesis ya sostenidas, es necesario decir que De Lubac afirma (p. 477 s):

1.° Contra Cayetano, la naturalidad del deseo.

2.° Contra Suárez y los salmanticenses, la realidad ontológica y, por consiguiente, el alcance absoluto (no condicional) del deseo.

3.° Contra Silvestre de Ferrara y, con más seguridad, Silvestre Mauro, la sobrenaturalidad del objeto del deseo.

De Lubac se muestra consciente de las dificultades de carácter teológico planteadas por esta doctrina. Dice que la teoría de santo Tomás, llevada hasta el fondo,

llega a comprometer la sobrenaturalidad de la visión beatífica y su absoluta gratuidad (p. 437). En lo que respecta, en cambio, al pensamiento personal de santo Tomás, dice que es necesario tener en cuenta los «elementos compensadores» que han entrado en su teoría, sus repetidas declaraciones sobre la gratuidad de lo sobrenatural y el hecho de que este problema, el de la gratuidad, no se lo ha planteado de un modo específico; es sólo la teología posterior la que se le ha encontrado enfrente (p. 437).

Desde este punto de vista, santo Tomás parece un autor de transición en el que se combinan y se equilibran mal tradiciones opuestas (p. 435-456) [115].

b) Ritzler.

A las mismas conclusiones exegéticas de De Lubac había llegado, algunos años antes, Ritzler [116]. Le presenta Veuthey [117]

1) Santo Tomás afirma la existencia de un deseo natural del fin sobrenatural, entendiendo «natural» no en oposición a elícito, sino en el sentido escolástico de «innato» (p. 210 s).

2) Este deseo, en santo Tomás, no concluye a la posibilidad de la visión beatífica, como piensan Sestili, Rousselot, De Broglie, O'Mahony, sino a la *exigencia de la realización* (p. 213). Lo prueba con dos argumentos: *a)* Concluir la simple posibilidad significa caer en contradición. «... Pues, por lo mismo que sostienen [los

115. Sobre la exégesis de De Lubac ha formulado un juicio muy favorable el «Bulletin de Théologie ancienne et médiévale», t. v (1946-1949) 252.

116. R. Ritzler, *De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis ad mentem S. Thomae*, Roma 1938.

117. A. Veuthey, *De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis*, en «Miscellanea Franciscana» 39 (1939) 207-223. Citamos este artículo.

autores que admiten el deseo natural pero sacan en conclusión la simple posibilidad] que la tendencia innata de la visión está necesaria y metafísicamente ordenada a la visión de Dios, admiten en la criatura racional una ordenación positiva a lo sobrenatural, es decir, una potencia que incluye la exigencia metafísica del acto, es decir, del fin, sin la cual sería potencia no ordenada al acto y, por tanto, efecto sin causa, lo cual es contradictorio» (p. 213). *b)* Si santo Tomás usa alguna vez el adagio «el deseo de la naturaleza no puede ser inane» para probar la simple posibilidad, aquí [118] «es manifiesto que el adagio lleva a la conclusión, por su misma razón metafísica, de la necesidad, y no sólo de la posibilidad, del fin» (p. 213).

Sobre los criterios metodológicos de Ritzler, Veuthey hace estas declaraciones: «Ya que muchos teólogos tienen una preocupación única, la de defender a santo Tomás o de la acusación de contradecirse o de las censuras eclesiásticas, se comprende cómo pueden surgir soluciones de escaso valor científico en torno al pensamiento de santo Tomás sobre nuestro problema. Ritzler, en cambio, trabajando como historiador y de modo objetivo, sin prejuicio alguno o tesis preconcebida, para captar el verdadero y genuino pensamiento del Aquinate, examina los textos en su integridad y en el complejo de todo el sistema tomista» (p. 209 s) [119].

---

118. *Summa contra Gentes*, lib. II, c. 55; cf. ibid., c. 79; I, q. 75, a. 6.

119. Advertimos que Ritzler es de la escuela escotista, que sus conclusiones ofrecen a Veuthey la ocasión de reafirmar la posición de la escuela («Miscell. Franc.» 39 [1939] 529-533) y que la escuela termina por simpatizar con De Lubac (cf. J. EYMARD, D'ANGERS, *Le désir naturel du surnaturel*, en «Étud. Franc.» 1 [1950] 211-224). Es éste un artículo que no tiene muchas pretensiones, pero puede ser sintomático; se opone a De Lubac en el plano histórico, pero en el fondo le suministra argumentos en el plano teológico. «Bull. Thom.» 7 (1943-1946) n.º 950, refiriéndose al artículo, advierte la posición histórica, pero no la teológica.

4. *Oposición a De Lubac*

La obra de De Lubac ha suscitado una extensa bibliografía. El «Bulletin Thomiste», que la examina diligentemente, la acoge con grandes esperanzas: «... La publicación de *Surnaturel* ha provocado fructuosas investigaciones históricas e importantes puntualizaciones doctrinales, de suerte que se puede abrigar la esperanza de que harán progresar la teología tan delicada, de las relaciones entre la naturaleza y la gracia» [120].

Pero después este entusiasmo se ha extinguido. En el número siguiente, el «Bulletin Thomiste» formula un juicio bastante duro, firmado por CONTENSON, sobre esta literatura: «... Quisiéramos... hacer notar que se puede tener buenas razones para estar desilusionados por la escasa fecundidad teológica de los muchos estudios y de tantas discusiones contemporáneas relativas a la noción del deseo natural: su misma multiplicidad muestra cómo este problema ha terminado bloqueado en un *impasse*...» Y hace responsable de esta «esterilidad canceriforme al propio De Lubac, el cual tiene ciertamente el mérito de haber replanteado y ensanchado el debate, pero también la equivocación de haberlo complicado terriblemente por «su imbricación» del problema de la interpretación de santo Tomás con el de la elaboración de un sistema teológico nuevo» [121].

Aislar los dos problemas es evidentemente imposible. Nos hemos esforzado en hacerlo, siquiera de un modo material, tratándolos aparte. No es una simple distinción material la nuestra, porque, en el fondo, la solución de

120. «Bull. Thom.» 7 (1943-1946) 471.
121. «Bull. Thom.» 8 (1947-1953) 799 s.

De Lubac al problema de la relación naturaleza-sobrenatural no es la de santo Tomás. De Lubac, en efecto, afirma realizar aquel retorno completo a la concepción patrística del espíritu que, asegura él, no es ya de un modo íntegro la concepción de santo Tomás. Con todo, la nuestra apenas es poco más que una distinción material. Los dos problemas, aun tratados aparte, siguen continuamente abiertos, uno sobre el otro, en la mente de quien los estudia, iluminándose mutuamente. Es una ley fatal de la que ninguno puede escapar.

Una vez sentado esto, creemos, sin embargo, que será todavía de cierta utilidad mantener al menos la distinción material. Así organizamos la literatura crítica suscitada por De Lubac en tres secciones:

1) Una sección que rechaza la exégesis de De Lubac a base de razones de carácter filosófico y teológico.

2) Una sección que rechaza la exégesis de De Lubac a base de razones de carácter historicoexegético no derivadas directamente de la exégesis del pensamiento tomista.

3) En fin, una sección que rechaza la exégesis de De Lubac a base de razones de carácter exegético derivadas del pensamiento tomista.

Es sólo de ésta de la que nos ocupamos. La primera, según nuestro tratado, encuentra su lugar en las discusiones sobre la naturaleza pura. Y la segunda, aun cuando pueda abrir perspectivas interesantes, tiene todavía una consistencia demasiado escasa, y sus conclusiones no podrían pasar sin suscitar, ellas también, un debate sobre su valor exegético.

Nos parecen particularmente significativos tres ensayos de refutación exegética: el de Deman, el de De Bro-

glic y el de Le Guillou. No se citan, y aun, por la estructura interna, parecen conducidos con extrema independencia. Los presentamos por orden cronológico.

a) Deman [122].

La refutación de De Lubac está hecha en dos tiempos: a base de la doctrina tomista de la gracia y discutiendo los argumentos de De Lubac.

Según Deman, «el punto exacto de la disensión» entre De Lubac y santo Tomás es éste: para santo Tomás, la gracia concierne a la destinación misma de la naturaleza; para De Lubac, la destinación está ya inscrita «de antemano» en la naturaleza espiritual, y la gracia es necesaria sólo para alcanzarla (p. 434).

Demuestra esta interpretación suya del pensamiento de santo Tomás con diversos argumentos.

1) La dialéctica del tratado de la bienaventuranza contenida en la *Suma:* I-II, qq. 2-5; cf. I, q. 12.

2) Los textos de santo TOMÁS: *De virtut. in comm.*, a. 10; II-II, q. 2 a. 3; que se leen a la luz de: *In II Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2; I, q. 62, a. 2; I-II, q. 62, a. 1; y a la luz de la enseñanza tomista acerca de la ignorancia del hombre sobre el propio destino sin la revelación [123].

3) La enseñanza de santo Tomás sobre el paso efectivo al orden sobrenatural, sobre la distinción en Dios de la *dilectio communis* y *dilectio specialis;* sobre la idea

---

122. TH. DEMAN, en «Bull. Thom.» 7 (1943-1946) 422-446. El artículo lleva la fecha de marzo de 1950. Es, por tanto, un poco posterior a otro artículo de DEMAN: *Tentatives françaises pour un renouvellement de la Théologie,* en «Rev. Univ. Ottawa» 20 (1950) 129*-167*, fechado en octubre de 1949. En este artículo, el autor reprocha a De Lubac que realiza la exégesis historicocrítica sin tener en cuenta las implicaciones doctrinales (cf. 144-145, 165 [?]). Nos ha parecido notar también cierta diversidad de juicio, entre los dos artículos, sobre la exégesis de De Lubac.

123. Cf. *In Boetium de Trinitate,* q. 3, a. 1 ad 3; *Summa contra Gentes,* lib. III, c. 48; II-II, q. 4, a. 7.

de adopción; sobre la doctrina del mérito; sobre la permanencia de la operación natural dentro de la bienaventuranza perfecta.

En la segunda parte, Deman conduce la discusión sobre los argumentos de De Lubac, llegando a conclusiones opuestas.

Reconoce que, *en general*, santo Tomás no habla de un fin último natural extraterreno. De este hecho deduce De Lubac que santo Tomás no concibe la posibilidad del fin natural. Para Deman, la deducción es indebida. Él explica más simplemente el hecho, a base de la especial perspectiva tomista: santo Tomás «parte invariablemente del orden instituido por Dios, que es sobrenatural. Nada es menos familiar a su espíritu que la consideración de un orden hipotético del que la gracia y la «visión» estuvieran ausentes» (p. 438 s). Por otra parte, cita algunos textos contra De Lubac según los cuales santo Tomás habría formulado la hipótesis de la naturaleza pura [124].

De los textos que exponen el deseo natural de la bienaventuranza, afirma De Lubac, santo Tomás ha deducido no simplemente la posibilidad de la destinación a la visión beatífica, sino la destinación efectiva. Deman vuelve a discutir los textos tomistas y los clasifica así:

Algunos no aluden al deseo natural: *In 4 Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1; *De veritate*, q. 8, a. 1; II-II, q. 2, a. 3. Estos textos establecen *algo más* que la posibilidad de la visión beatífica, pero suponen realizado el texto revelado, es decir, no parten de premisas puramente racionales.

Otros contienen el argumento del deseo natural. Pero algunos establecen *sólo la posibilidad* de ver a Dios: *Summa contra Gentes*, III, cap. 51; I, q. 12, a. 1; están

---

124. *De malo*, q. 4, a. 1 ad 14; ibid., q. 15 a. 1 ad 15.

basados en el principio de que un deseo natural no puede ser vano. Otro texto estable algo más: *Comp. theol.*, cap. 104; pero debe entenderse de finalidad de conveniencia, no de finalidad real, es decir, establece una finalidad de conveniencia cuya no realización no constituye desorden. Otros no añaden el principio de que un deseo natural no puede ser vano: I-II, q. 3, a. 8; cf. I-II, q. 5, a. 5 ad 1 y ad 3; por tanto, santo Tomás, afirmando que la bienaventuranza perfecta consiste sólo en la visión de la esencia de Dios, evita añadir lo que podría llevar a conclusiones erróneas, es decir, deja la realidad de este destino a la libertad de Dios.

Conclusión: Según Deman, pues, De Lubac tiene razón cuando protesta contra aquellos que interpretan los textos tomistas en el sentido de *simple posibilidad* de ver a Dios; pero se equivoca cuando afirma que santo Tomás sostiene la *realidad* de la visión beatífica como fin natural del hombre. Porque santo Tomás afirma la *posibilidad* de ver a Dios (y aquí está fortísimo contra los negadores) y la *conveniencia* de la visión beatífica.

b) De Broglie [125].

De Broglie rechaza la exégesis de De Lubac según la cual santo Tomás habría afirmado la necesidad de la destinación del hombre al orden sobrenatural (p. 245-254). La refutación resulta «no tanto de una u otra fórmula, cuanto de algunas teorías indudablemente tomistas con las que la presente cuestión está estrechamente conexa» (p. 254).

125. V. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae* I, París 1948, pp. 245-264.

Estas teorías son: la doctrina tomista de los niños que mueren sin bautismo, doctrina inexplicable si se ha de admitir la unicidad y la necesidad del fin sobrenatural [126]; y la doctrina tomista sobre la gratuidad de la gracia y de los dones sobrenaturales [127].

Como argumentos confirmatorios, trae primeramente De Broglie la afirmación tomista, admitida por De Lubac, de que el hombre podía ser creado en estado de naturaleza pura. Contra De Lubac, sostiene De Broglie que de esta afirmación es «fácil y legítimo» deducir la afirmación de la posibilidad de la «no vocación del hombre a lo sobrenatural» (p. 257). Y después la doctrina del «doble amor de Dios sobre todas las cosas», admitida por santo Tomás como posible a la criatura. «De aquí parece improbable en grado sumo» que a la posibilidad del doble amor no corresponda la posibilidad del doble fin (p. 259).

c) Le Guillou [128].

Su pensamiento puede recogerse en torno a estos tres puntos:

1) El deseo natural de santo Tomás lleva a la conclusión de la *simple posibilidad* de la visión beatífica, o, si se quiere, a la *ordenabilidad*, intentando subrayar la armonía entre naturaleza y sobrenatural. Esto resulta de la perspectiva histórica en la cual se planteaba el problema a santo Tomás; contra los negadores de la visión beatífica, o porque la tenían por imposible (griegos cristianos, Esco-

126. Cf. *II Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2.

127. Cf. I-II, q. 111, q. 1 ad 2; *Comp. Theol.*, c. 22; en *IV Sent.*, d. 46, a. 1, a. 2.

128. M. J. LE GUILLOU, *Surnaturel*, en «Rev. Sc. Philos. Théol.» 34 (1950) 226-243.

to Eriugena), o porque desconocían su significado (filósofos árabes), santo Tomás quiere demostrar la posibilidad de la visión beatífica (p. 228 s); y resulta de los textos tomistas que afirman el deseo natural: responden todos al problema de la posibilidad [129] y llevan todos a la conclusión de la defensa de la posibilidad: «Es, por tanto, saciable el deseo natural del hombre» [130]. Objetar que el texto continúa diciendo «es preciso pues que sea saciado» no es tener en cuenta el clima de las afirmaciones de santo Tomás, clima de conveniencia teológica (p. 231).

2) El deseo natural de ver a Dios es un deseo de la voluntad que busca el bien propio de la inteligencia y que, como tal, no es ni condicionado, ni eficaz (p. 229). Santo Tomás lo llama «natural» porque deriva de la naturaleza intelectual en cuanto tal; no va entendido en modo alguno en el sentido de *pondus naturae* (p. 230). Revela una capacidad *(aptitudo, inclinatio, capacitas, ordinatio, habilitas)* del espíritu a la visión beatífica, su capacidad de recepción vital (p. 232).

Parecen dificultar esta exégesis tres textos tomistas [131]; pero es necesario entenderlos en función de aquellos textos en que santo Tomás ha profesado explícitamente que la capacidad de la «visión» es una simple potencia obediencial [132]. En cambio, otros textos, invocados a veces, no son pertinentes [133] (p. 232 s).

3) Santo Tomás distingue los dos fines del espíritu humano sólo en función de su capacidad de actuación.

---

129. I, a. 12, a 1. 130. *Summa contra Gentes*, lib. III, 3.
131. *De Verit.*, 29, 3; *De Virtut. in comm.*, a. 10, ad 13; *Comp. Theol.*, 104.
132. *IV Sent.*, 17, 1, 5, sol. 1; I-II q. 113, a. 10; III, q. 9, a. 2 ad 3.
133. III, q. 1 ad 3; *III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3 ad 4; III, q. 11, a. 1 c.

Por lo cual parece que la distinción de los dos fines no implica la posibilidad de los dos fines. Para santo Tomás no hay más que un único fin último, el fin sobrenatural; y santo Tomás no se ha planteado explícitamente el problema de la posibilidad de un fin puramente natural (p. 234 s). Con todo, el tratado del problema del pecado del ángel ha llevado a santo Tomás a adquirir conciencia clara de la distinción de los dos fines. Esto muestra que, sobre el problema del fin, el pensamiento de santo Tomás está en movimiento, y que los desarrollos futuros en el sentido esbozado no son desviaciones (pp. 235-238).

5. *Conclusión*

Nuestro cometido, bastante modesto, de informadores no nos permite evidentemente un análisis crítico ni de la exégesis de De Lubac ni de la contraexégesis de los otros; pero nos impone aclarar la curva señalada por el problema exegético a través de las discusiones por las que ha pasado. Ya que el punto de partida reconocido es la exégesis de De Lubac, este trazado deberá aparecer de la reducción a unidad de la contraexégesis que se le ha opuesto.

Para mayor claridad creemos indispensable recoger en un cuadro sintético las posiciones respectivas.

De Lubac afirma primeramente 1) la existencia en santo Tomás del deseo natural de la bienaventuranza, *a)* en el sentido de que se trata de deseo innato, necesario, y *b)* en el sentido de que lo sobrenatural es una finalidad intrínseca al espíritu; y sostiene además que 2) santo Tomás enseña la destinación efectiva necesaria del espíritu

creado a lo sobrenatural, y no la simple posibilidad de esta destinación. Los argumentos a que apela son la unicidad de la bienaventuranza y algunos textos tomistas [134].

Deman rechaza la primera afirmación de De Lubac, no a base de la discusión, sino refutando el segundo miembro (el de lo sobrenatural como finalidad intrínseca al espíritu) a base de la doctrina tomista de la gracia. Rechaza también explícitamente la segunda afirmación de De Lubac refutando sus argumentos; en efecto, la unicidad de la bienaventuranza no implica la imposibilidad del fin natural, revela simplemente la perspectiva histórica de santo Tomás; el texto I, q. 12, a. 1 establece sólo la posibilidad de la visión beatífica; después, el texto de *Comp. theol.*, cap. 104 establece sólo una finalidad de conveniencia de la visión beatífica.

De Broglie acepta el primer miembro de la primera afirmación de De Lubac, pero rechaza todas sus conclusiones sin discutirlas en sus argumentaciones específicas, fundándose, en cambio, en otras doctrinas tomistas.

Le Guillou no está de acuerdo con De Lubac sobre el significado de la expresión «apetito natural»; y rechaza la segunda afirmación de De Lubac, porque la unicidad de la bienaventuranza es un pensamiento en evolución en santo Tomás y porque el texto del *Comp. theol.*, cap. 104, ha de leerse en función de otros. No habla del otro texto, pero aporta un argumento nuevo: en la historia de aquella época el tema de la discusión era la posibilidad.

De este cuadro, supuesta la legitimidad del procedimiento metodológico, resulta que la posición de De Lubac, en el plano exclusivamente exegético, ha sido menos tocada por la crítica en su primera afirmación que en la

---

134. *Comp. Theol.*, c. 104; I, q. 12, a. 1.

segunda. Sólo Le Guillou se le opone, a la verdad con una documentación más bien supuesta que expuesta (cf. p. 229 ss); pero De Broglie, adversario también, está con él, y cuando se aparta no es por razones simplemente exegéticas; Deman no dice nada.

En cambio, parece que pueden hacerse objeciones de no poca monta a la segunda afirmación. No queremos discutir si es posible separar las dos afirmaciones.

Resultan también dos tendencias y, por tanto, dos exigencias en la exégesis tomista: 1) no aislar un problema particular de las demás doctrinas tomistas; 2) tener cuenta del índice de evolución y, por tanto, de construcción del pensamiento tomista. Las dos exigencias son verdaderamente críticas y hay que hacerles frente. Sin embargo, no se puede dejar de notar que ellas ensanchan el problema y alejan la solución. La consigna que se deriva nos parece ser la de trabajar todavía en el análisis del pensamiento tomista y, por consiguiente, en la exégesis de los textos, sin preocupaciones de orden extrínseco, pero al mismo tiempo sin pretender, como ha hecho De Lubac, anticipar su síntesis doctrinal. La comprensión exacta y completa del pensamiento de santo Tomás merece una preparación bastante larga.

IV. Conclusión general

Cincuenta años de reflexión sobre el problema de la relación natural—sobrenatural han puesto en claro la dirección fundamental de investigación y han cortado el paso a la desviación más peligrosa. La investigación marcha sobre una relación ya realizada. Más todavía que

un dato, de hecho es una exigencia de método. No se trata de enlazar la relación natural—sobrenatural, se trata de tomar nota de la relación natural—sobrenatural. Por lo cual el punto de partida para la investigación está ya fijado y es obligado: es necesario partir del hombre *histórico*, es en él donde está realizada la relación. Todo otro punto de partida es ficticio.

Esta clara y agudísima conciencia adquirida por parte de la teología es indudablemente un resultado bastante positivo de las discusiones de estos cincuenta años.

La investigación no puede evidentemente agotarse en una comprobación empírica; debe resolverse, según la medida de sus posibilidades, en dato metafísico. Es en este esfuerzo de fundación metafísica donde se ha revelado la desviación más profunda: la de transformar *sic et simpliciter* el dato histórico en dato metafísico. La superación *crítica* de esta posición, sin hacernos la ilusión de que haya inmunizado para siempre la teología, es otro resultado positivo de las recientes discusiones.

La discusión ha conducido a localizar el misterio en la relación natural—sobrenatural. Puede decirse que antes de la discusión sobre la inmanencia, se presuponía y estaba subyacente la idea de simple *yuxtaposición* de natural y sobrenatural en el hombre siempre que se estudiaba la *relación* entre ellos; y que la discusión sobre la naturaleza pura ha presentado una concepción de esta *relación*, que presuponía y llevaba a la idea de *sustitución* y *absorción* de lo natural por lo sobrenatural. Ahora bien, en el presente estado de la cuestión, el misterio de lo sobrenatural participado aparece en verdad como el misterio de una relación. El fin sobrenatural no es únicamente un modo de realizarse el fin natural. Si se quiere profundizar en el misterio es preciso profundizar en su relación.

Nos parece que para orientar la investigación es indispensable distinguir claramente dos problemas: el de la naturaleza de la relación entre natural y sobrenatural y el de la naturaleza de los términos de la relación. No se puede partir de la naturaleza de la relación para resolver el problema de la naturaleza de un término de la relación. Y no se puede partir de la naturaleza de un término de la relación para resolver el problema de la naturaleza de la relación.

Se pueden presentar también así las dos posiciones que la discusión sobre la naturaleza pura ha puesto frente a frente. La «nueva escuela» parte de la necesidad actual de la relación a lo sobrenatural (naturaleza de la relación) y llega a hacer de lo sobrenatural el constitutivo del espíritu, y resuelve así el problema de la naturaleza de un término de la relación. La «escuela antigua» parte del análisis de la naturaleza espiritual (naturaleza de un término de la relación) y pretende resolver el problema de la naturaleza de la relación; lo sobrenatural es más o menos (diversidad de opiniones) extraño a la naturaleza según que se logre o no ver alguna proporcionalidad de la naturaleza a lo sobrenatural.

No sabemos a qué resultados puede llevar la distinción de los dos problemas que proponemos; nos parece, sin embargo, que es el supuesto necesario para eventuales resultados.

A lo largo de la reflexión de cincuenta años, el problema de fondo se ha concretado en problema teológico y exegético.

El problema filosófico de la naturaleza del espíritu sigue todavía en el fondo del problema teológico de la relación natural—sobrenatural; es esta relación la que define el espíritu creado, y es de esta relación de donde

es preciso «de un modo realista» partir para definir el espíritu. No en el sentido de que se deba transformar la relación histórica en relación esencial (nunca se denunciará bastante este error), sino en el sentido de que la relación histórica es el dato de hecho que determina la situación real del espíritu; en consecuencia, el primer dato para la reflexión sobre el espíritu no es el espíritu puro, sino el espíritu elevado a lo sobrenatural. No es del espíritu puro de donde se debe abstraer el espíritu elevado a lo sobrenatural; es del espíritu elevado a lo sobrenatural de donde se debe abstraer el espíritu puro. Así la conclusión del problema teológico es justamente la conclusión del problema filosófico. Entendámonos: verdadera conclusión, aun cuando conclusión que invita a una investigación ulterior.

En cambio, el problema exegético parece dejar perplejidades. Los especialistas no han llegado todavía a una exégesis que se imponga como indiscutida y merezca la adhesión de todos. Es la misma amplitud del problema lo que retarda los resultados definitivos; ya que ha ocurrido que la exégesis no puede agotarse en una lectura crítica de los textos considerados aisladamente, sino que es un problema de coherencia doctrinal que impone amplias investigaciones sobre todo el pensamiento tomista. Hasta que estas investigaciones no se hayan realizado, las dos series de textos que parecen empujar al pensamiento tomista en direcciones opuestas (la que afirma la absoluta trascendencia de la bienaventuranza y la que parece presentar la «visión de Dios» como objeto del deseo natural del ser espiritual) seguirán chocando una contra otra, resistiendo a todo intento de conciliación. No queda más que desear un período de estudio bastante intenso del pensamiento de santo Tomás.

BIBLIOGRAFÍA

I. La discusión sobre la inmanencia

1) Para la historia de la discusión, puede servir:

R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi, Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Lovaina ² 1950, pp. 265-575. Investiga profundamente la historia de las ideas.

E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX siècle*, t. III, Bruselas-París 1947, pp. 103-233. Tiene un carácter predominantemente compilador, y es más una historia de las obras que de las ideas.

P. Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de M. Blondel*, C.N.J. 12, París 1928. Se interesa exclusivamente por las vicisitudes históricas del blondelismo.

2) Para el pensamiento de Blondel:

Una bibliografía completa, hasta 1951, de las obras y de los estudios críticos, ha sido publicada por A. Hayen, *Bibliographie blondélienne*, 1888-1951 (extracto de la revista «Teoresi»), Mus. Less., Sect. phil., 28, Lessina 1953; Desclée De Brouwer, París 1953. Es una lista sin juicio alguno crítico.

Otras dos bibliografías parciales, pero razonadas, son las de:

H. Duméry, *Bibliographie analitique*, inserta en apéndice al volumen *La philosophie de l'Action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, París 1948, pp. 177-220.

R. Crippa, *Ressegna di bibliografia blondeliana*, Biblioteca del «Giornale di Metafisica» 8, Turín 1952.

La de Duméry contiene juicios críticos frecuentemente notables; la de Crippa es analítica y expositiva.

3) Para la crítica del blondelismo:

Los artículos de M. B. SCHWALM a los que nos referimos en particular son: *Les illusions de l'idéalisme et leur danger pour la foi*, en «Revue Thomiste» 4 (1896) 413-441; *L'apologétique contemporaine*, ibid., 5 (1897) 62-96; *La crise de l'apologétique*, ibid. 5 (1897) 239-270, 328-370. Sobre la posición crítica de Schwalm, es interesante ver: B. DE SAILLY, *Thèses de rechange*, en «Annales de Philosophie Chrétienne» 165 (1912) 27-53, y, de inspiración opuesta, A. GARDEIL, *La synthèse apologétique du P. Schwalm*, en «Revue Thomiste» 21 (1913) 513-536.

Los artículos de H. GAYRAUD a los que nos referimos son: *Une nouvelle apologétique chrétienne*, en «Annales de Philosophie Chrétienne» 132 (1896-1897) 257-273, 400-409.

Sobre la obra crítica de los Valensin y de De Tonquedec nos hemos ya alargado en el texto (v. pp. 22-28).

El interés por Blondel no se ha agotado al apagarse la discusión sobre la inmanencia; es más, parece haber ganado en profundidad. Citamos, porque tratan de propósito nuestro problema o algún aspecto del mismo:

CH. BOYER, *Nature pure et surnaturel dans le «Surnaturel» de Père de Lubac*, en «Gregorianum» 28 (1957) 379-395. Contiene un juicio muy vivo sobre Blondel-De Lubac (p. 393).

P. VALORI, *Il problema del soprannaturale negli ultimi scritti di M. Blondel*, en «Civ. Catt.» 100 (1949) I, 161-170, 392-399.

B. MEIJR, *De eerste levensvraag in het intellectualisme van St. Thomas van Aquino en het integraal-realisme van Maurice Blondel.*

P. A. LIÉGÉ, *S. Thomas d'Aquin et Blondel. Désir naturel de voir Dieu et appel au surcroît divin*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 34 (1950) 244-248.

P. DE LOCHT, *Maurice Blondel et sa controverse au sujet du Miracle*, en «Eph. Theol. Lov.» 30 (1954) 344-390.

H. DUMÉRY, *Blondel et la Religión. Essai critique sur la «Lettre» de 1896*, París 1954. Sobre este pequeño volumen, que merece atención particular, cf. las observaciones de A. DE BOVIS, *Bulletin d'Apologétique*, en «Rech. Sc. Rel.» 43 (1955) 612-617.

las cuales, sin embargo, deberían ser completadas y profundizadas.

A. CARTIER, *Existence et vérité. Philosophie blondélienne de l'Action et problématique existentielle*, Toulouse 1955 (tesis doctoral discutida en la Universidad Gregoriana).

II. DISCUSIONES SOBRE LA NATURALEZA PURA

Pensamos haber citado en el texto lo esencial de la bibliografía que se refiere al problema (v. pp. 37-59).

En la línea de pensamiento de la «nueva escuela», son a veces colocados también:

E. BRISBOIS, *Désir naturel et vision de Dieu*, en «Nouv. Rev. Théol.» 54 (1927) 81-96; el mismo, *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon S. Thomas*, en «Nouv. Rev. Théol.» 63 (1936) 978-989, 1089-1113.

K. RAHNER, *Eine Antwort*, en «Orientierung» 14 (1950) 141-145; H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1951, pp. 278-335. Pero Rahner y Balthasar han rechazado esta inclusión, pidiendo a sus críticos un mayor sentido de las distinciones y de los matices. Cf.: K. RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, en su volumen de ensayos, *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln ²1956, pp. 323-345; H. U. VON BALTHASAR (en discusión con E. GUTWENGER), *Der Begriff der Natur in der Theologie*, en «Zeitschrift f. kath. Theologie» 75 (1953) 452-464.

Sobre el problema, se puede ver, además:

R. BRUCH, *Das Verhältnis von Natur und Übernatur nach der Auffassung der neueren Theologie*, en «Theologie und Glaube» 46 (1956) 81-102, que hace la historia de la discusión.

J. ENDRES, *Menschliche Natur und übernatürliche Ordnung*, en «Zeitschr. f. Phil. u. Theol.» 4 (1957) 3-18, que presenta un intento de solución del problema.

Los artículos a los que nos hemos referido al desarrollar la refutación filosófica son:

K. RAHNER, *Eine Antwort*, en «Orientierung» 14 (1950) 141-145.

L. MALEVEZ, *La gratuité du surnaturel*, en «Nouv. Rev. Théol.» 75 (1953) 561-586, 673-689.

Viene después toda la literatura crítica, conducida de preferencia desde el punto de vista teológico, que hemos insertado en las indicaciones bibliográficas de la tercera parte de este estudio: discusiones sobre el deseo de ver a Dios (v. más abajo).

La posición tomada por la *Humani Generis* ha inspirado un artículo que quiere ser una síntesis de los actos pertinentes del magisterio con vistas a captar su *allure générale de la marche en avant:* el de L. RENWART: *La «nature pure» à la lumière de l'encyclique «Humani generis»*, en «Nouvelle Rev. Théol.» 74 (1952) 337-354.

Un trabajo análogo al de Renwart, pero más extenso, ha sido iniciado por M. R. GAGNEBET, en «Revue Thomiste» 53 (1953) 5-27. Es el primero de una serie anunciada de artículos, pero la continuación no ha aparecido ni en los números siguientes de 1953 ni en el año 1954 de la revista. Una nota advierte que los artículos estaban ya preparados antes de la *Humani generis*, fue diferida su publicación y fueron retocados.

III. La discusión sobre el «deseo de ver a Dios»

Para toda esta parte, es fundamental el «Bulletin Thomiste», al que nos hemos referido en el texto explícita y largamente. La literatura sobre el problema general es inmensa. El juicio es de Alszeghy que la presenta en un *aspectus bibliographicus* de los últimos cincuenta años: Z. ALSZEGHY, *La teologia dell'ordine soprannaturale nella scolastica antica*, en «Gregorianum» 31 (1950) 414-450. Aquí se encuentran también importantes sugerencias de método para el tratado del problema.

Además de las obras analizadas en el texto, señalamos:

1) Sobre la obra de Sestili.

J. SESTILI había publicado un opúsculo con el título *De naturali intelligentis animae appetitu intuendi divinam essentiam*, Roma 1896. El *De possibilitate...* que hemos citado en el texto (p. 62), publicado en 1900, es una defensa del opúsculo de

1896. Sestili lo ha publicado en su edición del comentario de Silvestre de Ferrara a santo Tomás, al final del tomo tercero. La obra de Sestili ha sido apreciada con gran encomio por A. GARDEIL («Dict. Théol. Cath.» I, col. 1699) y G. DE BROGLIE («Rech. Sc. Relig.» 15 [1952] 52). DOUCET («Antonianum» 4 [1929] 204) dice que Gardeil se ha retractado después.

2) Sobre la «oposición radical».

GARRIGOU-LAGRANGE, *L'appétit naturel et la puissance obédientielle*, en «Rev. Thom.» 11 (1928) 474-478.

El mismo, *La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer?*, en «Rev. Thom.» 16 (1933) 669-688.

El mismo, *De demonstrabilitate possibilitatis mysteriorum supernaturalium*, en «Angelicum» 12 (1935) 217-222.

El mismo, *La possibilité de la grâce est-elle rigoureusement démontrable?*, en «Rev. Thom.» 19 (1936) 194-218.

El mismo, *Vérité et immutabilité du dogme*, en «Angelicum» 24 (1947) 124-139.

El mismo, *L'immutabilité des vérités définies et le surnaturel*, en «Angelicum» 25 (1948) 285-298.

M. CUERVO, *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética inmanentista*, en «Ciencia Tomista» 38 (1928) 332-348; 39 (1929) 5-36; 40 (1932) 289-317 (continúa).

A.M. PIROTTA, *Disputatio de «potentia obaedentiali» iuxta thomisticam doctrinam*, en «Div. Thom. (Pi)» 32 (1929) 574-585; 33 (1930) 129-148, 360-385, 560-575.

P. BALZARETTI, *De natura appetitus naturalis*, en «Angelicum» 6 (1929) 352-386, 519-544.

F. PELSTER, *Zur Frage nach der Möglichkeit einer «beatitudo naturalis»*, en «Scholastik» 4 (1959) 255-260.

V. CATHREIN, *De naturali hominis beatitudine*, en «Gregorianum» 11 (1930) 398-409.

H. LENNERZ, *Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen?*, en «Scholastik» 5 (1930) 102-108.

El mismo, *De Deo Uno*, Roma 1948, pp. 119-127.

VAN DER MEERSCH, *De notione entis supernaturalis*, en «Eph. Théol. Lov.» 7 (1930) 227-263.

P. DUMONT, *L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez*

les auteurs scholastiques, en «Ephem. Théol. Lov.» 8 (1931) 205-224, 571-591; 9 (1932) 5-27.

W.D. BRUCKMANN, *The natural and supernatural End of the intellect*, en «New. Schol.» 5 (1931) 219-233.

E. ANCIAUX, *Vision intuitive de Dieu*, en «Coll. Dioec. Tornac.» 27 (1932) 507-522.

3) Sobre la «oposición moderada».

M.D. ROLAND-GOSSELIN, *Béatitude et désir naturel*, en «Rev. Sc. Phil. Théol.» 18 (1929) 193-222.

El mismo, en «Bull Thom.» 3 (1930-1933) 197-203, donde presenta el trabajo de O'MAHONY, *The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Dublín 1929.

L. CHARLIER, *Puissance passive et désir naturel*, en «Ephem. Theol. Lov.» 7 (1930) 5-28; 639-662.

A. TRANCHO, *Fundamento, naturaleza y valor apologético del deseo natural de ver a Dios*, en «Cienc. Tom.» 44 (1931) 447-468.

A.R. MOTTE, *Désir naturel et béatitude surnaturelle*, en «Bull. Thom.» 3 (1930-1933) 651-676.

S. VALLARO, *De naturali desiderio videndi essentiam Dei et de eius valore ad demonstrandam possibilitatem eiusdem visionis Dei quidditativae*, en «Angelicum» 11 (1934) 133-170; 12 (1935) 196-216.

A. FERNÁNDEZ, *Naturale desiderium videndi divinam essentiam apud D. Thomam eiusque Scholam*, en «Div. Thom.» (Pi), 33 (1930) 5-28, 503-527.

Esta posición la recoge también sustancialmente Alfaro, el cual intenta, con todo, renovarla haciendo más estrecha y más íntima la relación entre la intelectualidad del espíritu y lo sobrenatural; cf.: J. ALFARO, *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*, en «Gregorianum» 38 (1957) 5-50.

4) Para la situación y la evolución histórica del problema.

R. MULARD, *Désir naturel de connaître et vision béatifique*, en «Rev. Sc. Phil. Théol.» 14 (1925) 5-19.

E. ELTER, *De naturali hominis beatitudine ad mentem Scholae antiquioris*, en «Gregorianum» 9 (1928) 269-306.

V. DOUCET, *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio*, en «Antonianum» 4 (1929) 167-208.

A. FERNÁNDEZ, art. cit.

P. DUMONT, art. cit.

F. JANSEN, *La cinquième erreur arménienne, À propos de la doctrine de S. Thomas sur la vision béatifique*, en «Ephem. Theol. Lov.» 16 (1939) 94-110.

P.K. BASTABLE, *Desire for God*, Londres 1947 (cf. G. DE BROGLIE, en «Gregorianum» 31 [1950] 141 s).

J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid 1952.

J.M. ALONSO, *Lo natural y lo sobrenatural*, en «Rev. Esp. Teol.» 13 (1953) 55-68.

Estas investigaciones históricas, en general, se mueven hacia tres objetivos:

— Captar la perspectiva exacta del problema según las fases de desarrollo del pensamiento teológico (Mulard, Jansen, Alonso).

— Recoger y analizar los textos pertinentes y reconstruir el desarrollo del pensamiento investigando sus causas (Elter, Doucet, Alfaro).

— Definir si el desarrollo del pensamiento ha de ser considerado como un progreso o una desviación respecto de las posiciones iniciales (Dupont, Fernández, Alfaro, Alonso).

Para la prudente valoración de los resultados de estas investigaciones, cf. Z. ALSZEGHY, *L'ordine soprannaturale nella scolastica antica*, art. cit., p. 449 s.

Pueden mencionarse también los estudios sobre el pensamiento de cada uno de los autores a los que se ha dedicado Eymard d'Angers; cf.:

J. EYMARD D'ANGERS, *Le désir naturel du surnaturel, Sebastien de Sanlis, Yves de Paris, Léandre de Dijon (1637, 1645, 1661)*, en «Étud. Franc.» 1 (1950) 211-224; el mismo, *De beatifica visionis naturali desiderio apud Bonaventuram Lingonensem, O.F.M. Cap., et Marcum a Baudonio, O.F.M. Cap. Gallicos Theologos saec. XVII (Textus)*, en «Antonianum» 29 (1954) 45-62; el mismo, *Naturel et surnaturel dans l'oeuvre d'Yves de Paris antérieure à la querelle janséniste (1632-1638): étude de vocabulaire*, en «Mélanges de Sc. Rel.» 13 (1956) 62-80; 179-

188; el mismo, *Le désir naturel du surnaturel: Jacques d'Autun (1649) Pascal Rapine (1658)*, en «Étud. Franc.» 7 (1956) 45-62; el mismo, *De visionis beatificae naturali desiderio apud Petrum Trigoso a Calatayud, O.F.M. Cap., 1533-1593*, en «Antonianum» 32 (1957) 3-16.

5) Sobre la potencia obediencial.

La discusión sobre el deseo natural de ver a Dios. desde cualquier ángulo que sea llevada. encuentra siempre el concepto de potencia obediencial; por eso toda la bibliografía sobre el deseo natural es también bibliografía sobre la potencia obediencial. De ahí resulta que, en el concebir la potencia obediencial del espíritu creado para lo sobrenatural, parece notarse hoy un doble movimiento:

— Un movimiento que tiende a trasladar el concepto de potencia obediencial de la simple *no repugnancia* a la *aptitud radical.*

— Un movimiento que tiende a hacer *específica* la potencia obediencial del espíritu creado a lo sobrenatural.

Podríamos decir: el concepto de potencia obediencial es un concepto análogo, no unívoco. Aplicado al espíritu creado en orden a lo sobrenatural, no importa la absoluta pasividad de la simple no repugnancia, sino una aptitud radical que le es específica. Cf. especialmente la bibliografía catalogada bajo el epígrafe «Sobre la literatura de la oposición moderada». Es de notar también el ensayo de P. Dumont, art. cit., que tiende a hacer coincidir el apetito natural de los grandes escolásticos con la ordenación obediencial de la inteligencia a lo sobrenatural, propia de la escuela tomista.

Añadimos la indicación de otras obras que nos parecen interesantes para algún aspecto particular:

R. Martin, *De potentia hominis ad gratiam et de potentia oboedientiali*, en «Ephem. Theol. Lov.» 1 (1924) 352-354.

J. Sestili, *De natura Deo subiecta in ordine ad supernaturalia quid Augustinus concinente Thoma senserit*, en «Div. Thom. (Pi)» 4 (1927) 57-93.

A. Darmet, *Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez S. Thomas et S. Augustin*, Belley 1934.

A. Raineri, *De possibilitate videndi Deum per essentiam,*

en «Div. Thom.» 39 (Piacenza 1936) 307-330, 409-429; 40 (1937) 3-21, 113-128.

W.R. O'Connor, *The natural Desire for God in St. Thomas*, en «New Scholasticism» 14 (1940) 213-267.

V.D. Carro, *La distinción del orden natural y sobrenatural según Sto. Tomás y su trascendencia en la Teología y en el Derecho*, en «Cienc. Tom.» 62 (1942) 274-306.

H. Bouillard, *Conversion et Grâce chez S. Thomas d'Aquin*. Étude historique, París 1944, pp. 80-82.

L.B. Gillon, *Aux origines de la puissance obédientielle*, en «Rev. Thom.» 47 (1947) 304-310.

G. Frénaud, *Esprit et Grâce sanctifiante* (Notes d'histoire doctrinale sur les premiers théologiens de l'École thomiste), en «La Pensée Cath.» 5 (1948) 25-47.

H. De Lubac, *Saint Thomas. Compendium theologiae, c. 104*, en «Recherches de Sc. Rel.» 36 (1949) 300-305.

G. Calà Ulloa, *Intorno all'apertura dell'ordine naturale a quello sopranaturale*, en «Sapienza» 5 (1952) 242-256.

6) Para la polémica de De Broglie-Descoqs sobre el sentido de algunos documentos eclesiásticos referentes a la demostrabilidad racional de la visión beatífica.

P. Descoqs, *Praelectiones theologiae naturalis*, t. 2, París 1935, pp. 242-246.

El mismo, *Le mystère de notre élévation surnaturelle*, París 1938.

G. de Broglie, *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle*, en «Nouv. Rev. Théol.» 64 (1937) 337-376.

El mismo, *Le mystère de notre élévation surnaturelle*. Réponse au R.P. Descoqs, en «Nouv. Rev. Théol.» 65 (1938) 1153-1176.

El mismo, *De fine ultimo humanae vitae*, París 1948, 189-200, 265-273.

Descoqs-De Broglie, *Autour du mystère de notre élévation surnaturelle*, en «Nouv. Rev. Théol.» 66 (1939) 401-438.

7) Sobre el problema de la pecabilidad de los ángeles, implicado por el problema de lo sobrenatural.

La polémica De Blic-De Lubac:

J. de Blic, *S. Thomas et l'intellectualisme moral. A propòs*

de la peccabilité de l'ange, en «Mélanges Sc. Rel.» 1 (1944) 241-280.

El mismo, *Peccabilité du pur esprit et surnaturel*, ibid. 3 (1946) 162.

El mismo, *Quelques vieux textes sur la notion d'ordre surnaturel*, ibid., pp. 359-362.

De Lubac-De Blic, *Échange de vues. À propos de la conception médiévale de l'ordre surnaturel*, ibid. 4 (1947) 365-379.

H. Rondet, *Nature et Surnaturel dans la théologie de S. Thomas d'Aquin*, en «Rech. Sc. Rel.» 33 (1946) 56-91.

Philippe de la Trinité, *Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit d'après S. Thomas d'Aquin*, en «Étud. Carm.» 27 (1948) 44-85.

M.R. Gagnebet, *L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains*, en «Rev. Thom.» 48 (1948) 394-446; 49 (1949) 31-102.

J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, París 1951, pp. 131-134.

La discusión sobre el problema sigue abierta. Cf. el artículo en el que Philippe de la Trinité insiste en su posición y la literatura en él citada: Philippe de la Trinité, *Réflexions sur le péché de l'Ange*, en «Ephem. Carm.» 8 (1957) 44-92.

8) Sobre la gratuidad de lo sobrenatural.

Toda la bibliografía citada toca necesariamente este problema. Pero al problema específico de la gratuidad ha sido dedicada una atención particular como consecuencia de la posición tomada por De Lubac. Citamos, además de las obras indicadas en el texto:

Ch. Boyer, *Nature pure et surnaturel dans le «Surnaturel» du Père De Lubac*, en «Gregorianum» 28 (1947) 379-395.

G. De Broglie, *De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est*, en «Gregorianum» 29 (1948) 435-463.

El mismo, *De fine ultimo humanae vitae*, París 1948, pp. 245-264.

Proceedings of the eleventh annual Convention of the Jesuit Philosophical Association. The Philosophical Implications of the recent Controversy on the Natural Desire of the Beatific Vision; cf. «Bull. Thom.» 7 (1943-1946) n. 952.

A. Zigrossi, *Per un'esatta impostazione del problema del soprannaturale*, en «Div. Thom. (Pi)» 58 (1955) 377-397.

Crisóstomo de Pamplona, *El concepto de «Gratuidad de lo Sobrenatural» en una obra del P. De Lubac*, en «Est. Franc.» (1950) 179-189.

C. Ottaviano, *Natura pura e Soprannaturale*, en «Sophia» 17 (1949) 208-213.

El mismo, *Intorno alla gratuità dell'ordine soprannaturale*, ibid. 20 (1952) 39-45.

El mismo, *Controversie intorno all'ordine soprannaturale in alcune recenti soluzioni*, en «Divus Thom. (Pi)» 54 (1951) 133-148.

G. de Rosa, *Il problema del soprannaturale in alcune sue recenti soluzioni*, en «Divus Thom. (Pi)» 54 (1951) 133-148.

G. Calà Ulloa, *É mai possibile una elevazione al soprannaturale non gratuita?*, en «Sapienza» 5 (1952) 31-52.

Esta última serie de artículos presenta los choques de una pequeña discusión no carente de algún interés. La ha iniciado el filósofo C. Ottaviano con el artículo de 1949, en el cual, dando cuenta del artículo de Boyer (v. más arriba), critica tanto la posición de De Lubac como la de Boyer. A ellas opone su pensamiento personal, que recalca en el artículo de 1952. Sostiene proposiciones inconciliables con la teología católica; y el sacerdote De Rosa lo ha puesto en claro. El filósofo Ottaviano replica y pide el arbitraje del padre Garrigou-Lagrange. El ilustre dominico hace responder por medio de Calà Ulloa. El interés de la discusión, desconcertante a veces, está en el hecho de que pone en claro las dificultades que encuentra un filósofo para asimilar el pensamiento técnico de los teólogos. La discusión ha provocado también una puntualización sobre el pensamiento de la escuela franciscana; cf. E. Bettoni, *Natura e Soprannaturale nella scuola francescana*, en «Sophia» 18 (1950) 51-59.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01380 0422

El problema de lo sobrenatural, en uno de sus aspectos más vivos, ha sido abordado con autoridad por la encíclica *Humani generis*, en estos términos: «Otros corrompen la verdadera gratuidad del orden sobrenatural, al estimar que Dios no puede crear seres dotados de entendimiento, sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica.»

Tras la encíclica hay, por tanto, una controversia teológica sobre la gratuidad de lo sobrenatural o sobre la posibilidad de la naturaleza pura.

Al lado de este problema y paralelo a él se halla el del deseo natural de ver a Dios que experimenta el hombre, expuesto por santo Tomás de Aquino.

GIUSEPPE COLOMBO, profesor de teología dogmática en la Pontificia Facultad Teológica de Milán, se propone reconstruir, en estas páginas, la historia de las discusiones teológicas en torno a lo sobrenatural en la primera mitad del siglo XX. Los necesarios límites cronológicos no inciden artificialmente en el tema, porque en este medio siglo el problema ha tenido una historia autónoma, como rara vez acaece en la historia de las ideas. Se puede decir que en estos cincuenta años el problema ha abierto y cerrado un ciclo, de suerte que, en una historia general de lo sobrenatural, las discusiones de estos cincuenta años pueden insertarse en verdad como un capítulo perfectamente definido y completo.